MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

9. Jahrgang 1958 Heft 2

Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts

Von Pierre Michaud-Quantin, Paris
(Centre Nationale de la Recherche Scientifique)

Unter den Werken, die um die Wende des 12. zum 13. Jh. sowohl im Gedankengut als auch im Lehrwesen, das gerade im Begriff steht, sich zum Universitätswesen zu entwickeln, den Übergang von den Sentenzenbüchern zu den Summen aufzeigen, verrät das *Speculum universale* des Pariser Lehrers Radulfus Ardens schon durch seinen Titel den Plan des Autors, eine breitangelegte Enzyklopädie zu verfassen, beschränkt natürlich auf sein Gebiet, nämlich die Theologie. Es genügt schon, seine Kapiteleinteilung durchzugehen, um sich klar zu werden, daß es sich hier um ein Werk handelt, dessen Plan sich in keiner Weise zurückführen läßt auf die Schemen, denen der Kirchengeschichtler sonst begegnet. Vielleicht ist es diese Originalität, diese Stellung abseits von den großen Wegen des Denkens, die dazu geführt hat, daß der Verfasser ziemlich wenig bekannt wurde[1]). Die Studie Grabmanns über seine Einteilung der Wissenschaften zeigt jedoch, daß Radulfus Ardens, obwohl er am Ende des 12. Jh. lebte, ein Autor ist, der interessante Gesichtspunkte bietet und Aufmerksamkeit verdient. Einige Kapitel nach dieser *divisio scientiarum* findet sich im *Speculum universale* ein anderes Stoffgebiet, eine Art *tractatus* über die Psychologie, um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen, dessen Inhalt und Bedeutung kennenzulernen interessant ist.

[1]) *L' Histoire littéraire de la France* widmet Radulfus Ardens einen Artikel im Band 9 (S. 254 bis 265); Grabmann lenkte die Aufmerksamkeit auf diesen Autor durch seinen Bericht, der sich in der *Geschichte der scholastischen Methode* (I, 246–257) findet, dessen chronologische Daten nach den Angaben B. Geyers, *Radulfus Ardens und das Speculum universale* in: Theol. Quartalschrift 93 (1911) 63–89 verbessert werden müssen. M. T. D'Alverny, bringt in „*L'obit de Raoul Ardent*" (Arch. Hist. doct. litt. Moyen Age 15/17 [1940/42] 403–405) nützliche biographische Einzelheiten. Van den Eynde legt in seinen „*Precisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^e siècle*" (*Antonianum 26* [1951] 223–246) das Datum der Abfassung des *Speculum universale* zwischen 1193 und 1200. M. Le Paul hat Radulfus Ardens zum Gegenstand zweier Schriften der Ecole Nationale des Chartes de Paris gemacht: „*Etude du ‚Speculum universale' de Raoul Ardent*" und „*Le ‚Speculum universale' de Raoul Ardent*", unter Herausgabe der Bücher 1 und 7. Ihre Gesamtedition scheint nicht beabsichtigt gewesen zu sein, und veröffentlicht wurden davon nur Zusammenfassungen in dem Jahrbuch der *Ecole des Chartes, Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950*, S. 73–75; ... *de 1951*, S. 107–109.

Nach einer zweifellos summarischen Durchsicht schrieb der Bibliothekar des Kartäuserklosters von Liget Ende des 13. Jh. auf das erste Blatt eines Manuskripts des Radulfus Ardens „Hic liber est de uitiis et uirtutibus". Der Plan des Autors, eine wirkliche Summe zusammenzustellen, erklärt diese Charakterisierung seines Werkes, welches in seiner Gesamtheit sich gliedert nach dem Schema einer Einteilung der Tugenden[2]). Ein solcher Plan wies dem Studium der menschlichen Seele und ihrer Elemente einen sehr wichtigen und umfangreichen Platz an, denn aus ihr werden ja die Tugenden geboren. Wenn der Schöpfer, so führt er aus, der *autor* des Getreidekorns ist, so hat dieses seinen Ursprung im Samenkorn und wird erzeugt durch menschliche Arbeit. So hat auch die Tugend – unbeschadet dessen, daß sie dem höheren Einfluß Gottes unterliegt – ihren Ursprung in den Fähigkeiten und Empfindungen (potestates, affectus), sie entsteht und wächst dank der Anstrengung des Verstandes, dem die Empfindungen noch zu Hilfe kommen[3]). So wird die Seele mit ihren Eigenschaften der erste Gegenstand, mit dem der Theologe sich beschäftigen muß.

Radulfus entspricht denn auch diesem Programm, indem er die Seele so definiert: *Substantia rationalis et immortalis, motu ignea, organum membrorum, vivificando corpori et movendis avide sensibus attributa*[4]). Jedes Glied der Definition erklärt sich aus der Notwendigkeit, die Seele von einem anderen Wesen zu unterscheiden: von denen, die keine Vernunft haben; vom Menschen, zu verstehen als das menschliche Gebilde, das sterblich ist; von Gott, der unbeweglich ist; vom Engel, der über keine Glieder verfügt und der selbst dann, wenn er aus irgendeinem besonderen Grund einen Leib annimmt, ihn nicht belebt und ihm kein Empfindungsvermögen gibt. Die Formel *motu ignea,* die das einzige Überraschende in dieser Definition ist, findet vielleicht eine Erklärung in einem Vers der Aeneis, den schon das Werk *De spiritu et anima* in einem analogen Sinn zitiert[5]).

Radulfus Ardens hält sich nicht weiter bei diesem Problem der Seelensubstanz auf. Nach dem Plan, den er sich gesteckt hat, muß die Frage der Seelenpotenzen, die die Grundlage der Tugenden sind, die Hauptsache sein. Man darf sich nicht täuschen lassen durch den Ausdruck „Potenz" oder „Fähigkeit". Die Einfachheit der Seele widersetzt sich jeder wirklichen Teilung, aber in Hinsicht auf die Verschiedenheit ihrer Akte muß man deren Quelle durch verschiedene Namen diffe-

---

[2]) Diese Einteilung der Tugenden, die O. Lottin erwähnt, indem er auf ihre Isolierung aufmerksam macht (*Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III Louvain-Gembloux 1949, 114) ist eine absolut selbständige Konzeption des Radulfus Ardens. Er zeigt als ihre Grundlage und Rechtfertigung die Abhängigkeit, in der sich die Tugenden von der Psychologie befinden, da sie sich ja verteilen als Funktion der Potenzen der Seele, mit denen sie im Zusammenhang stehen.

[3]) *Speculum universale* I, 38. (ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3229, f° 8va). Diese Darlegung kann zu einem dogmatischen Problem führen: Der Theologe fragt sich angesichts dieser Theorie eines „natürlichen" Ursprungs der Tugenden, welches der Platz der eingegossenen Tugenden ist und ob diese nicht den psychologischen Rahmen sprengen. Radulfus Ardens hat den Einwand beiseite geschoben, für ihn sind alle Tugenden sowohl natürlich als auch eingegossen, wie der folgende Vergleich zeigt: Angenommen, ein Mensch sei seines Erbteils verlustig gegangen und sei nicht in der Lage, es selbst wiederzugewinnen. Aus Mitleid komme ihm aber einer zu Hilfe und lasse es ihn wiedererlangen, „potest utrumque dici, quod hereditas illa erit ei paterna, et quod gratis data." (*Ib.* I, 34 f° 8ra-b.) Die Auffassung der Seele und ihrer Fähigkeiten als Ursprung der Tugenden tut der göttlichen Hilfe keinen Abbruch.

[4]) *Spec. univ.* I 39 (f° 8va).

[5]) Igneus est ille vigor et coelestis origo. *Aeneis* VI, 729. Isaak v. Stella hatte schon diesen Ausdruck *igneus vigor* im Zusammenhang mit der Aktivität der Seele gebraucht (*Epistola.* PL 194 1882 C). Nebenbei mag man in dieser Definition auf den ungewöhnlichen Gebrauch von *organum* hinweisen.

renzieren. Eine Formel, deren Ursprung sich in den Etymologien Isidors findet, bringt diese charakteristische These der augustinischen Psychologie des 12. Jhs. zum Ausdruck[6]).

(Der Text wurde zusammengestellt nach den Manuskripten von Paris, Bibl. Mazarine 709 (M) und Paris, Bibl. Nationale, fds. lat. 3229 (N), das gilt ebenso für die folgenden Zitate.)

M f° 9rb – N f° 8vb:

Cum autem anima in substantia sit unica et simplex, tamen in effectibus et affectibus est multiplex, ex quorum multiplicitate multiplices sortitur appellationes. Dicitur autem: anima dum animat, animus dum uult, mens dum scit, intellectus dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum meminit, cor dum meditatur, sensus dum sentit.

Diese Zitation *ad sensum* bedeutet nur ein Anrufen der *auctoritas,* sehr wahrscheinlich, um die absolute Einheit der Seele zu bekräftigen, denn seine Aufzählung und sein Studium der verschiedenen psychologischen Elemente folgt einem ganz anderen Plan: Es gibt vier grundlegende Fähigkeiten: *Ratio, Concupiscibilitas-Irascibilitas, Potestas, Libertas.* Man wird nebenbei die Vorliebe für die Substantivformen auf *-tas,* selbst wenn die neutrische Form auf *-le* die geläufigere war (wie dieses der Fall war für die beiden Aspekte des Strebevermögens) unschwer wahrnehmen. Wir haben hier ein Merkmal des Platonismus der porretanischen Schule. Aber die Darlegung dieses doppelten Strebevermögens, die Radulfus alsbald vornimmt, noch bevor er sein systematisches Studium der Fähigkeiten beginnt, offenbart einen für ihn charakteristischen Zug: er zögert nicht, Erkenntnismerkmale und Begriffe zu Hilfe zu nehmen, die man in den Werken, die dem *Speculum universale* vorausgehen, nicht antrifft, die auch, muß man hinzusetzen, keinerlei Echo finden werden bei den Theologen der Folgezeit. Er führt den Begriff der *odibilitas* ein, durch welchen er den klassischen Terminus des Irasciblen, den er für ungeeignet hält, ersetzen will.

M f° 9rb – N f° 8vb:

Ideo autem dixi irascibilitatem siue odibilitatem, quoniam concupiscibilitas et odibilitas – in actiua utrumque acceptum (M 9va) significatione – sibi e contrario respondent. Tamen philosophi pro odibilitate irascibilitatem minus proprie (quippe *N*) posuerunt; qui uolentes ostendere tres aptitudines anime dixerunt eam naturaliter rationalem, concupiscibilem et irascibilem, sed in appellatione duarum extremarum aptitudinum errauerunt. Anima quippe creata est apta naturaliter ratiocinari, apta naturaliter amare, apta naturaliter odire, ut uidelicet naturaliter sit rationalis, amabilis et odibilis, his nominibus actiue intellectis; qui ergo posuerunt concupiscibilitatem pro amabilitate speciem pro genere posuerunt: nam omnis concupiscibilitas est amabilitas, non autem econuerso; concupiscimus enim tantum nondum habita, amamus uero tam non habita quam habita; concupiscimus quoque tantum presencia et futura, amamus uero preterita et presencia et futura: amo siquidem et me benefecisse et me benefacere et me benefactum esse. Amabilitati autem ex oposito respondet odibilitas, sed, quia odibilitatem et odibilem magis (N 9ra) in passiua quam in actiua significatione solemus uti, ideo pro odibilitate irascibilitatem posuere.

---

[6]) Isidor v. Sevilla, *Etymol.* XI, 1,13. Ein wenig modifiziert findet sich diese Formel bei Alkuin (*De ratione animae,* 6 PL 101, 640 sq.). Ihre Verwendung ist ebenfalls ein Berührungspunkt zwischen Radulfus Ardens und *De spiritu et anima,* wo sie sich in zwei ein wenig verschiedenen Formen zweimal zitiert findet, in Kapitel 12 und Kapitel 34 (PL 40 788 und 803).

Abgesehen von ihrem eigenen Wert ist diese Argumentation ein sehr klares Beispiel für die Methode, die Radulfus Ardens bei der Auswertung seiner Quellen anwendet. Einerseits zögert er nicht, den Gegebenheiten einer Tradition zu widersprechen, die zurückgeht bis auf Gregor d. Gr.[7]), auf der anderen Seite aber beruft er sich auf keine *auctoritas* außerhalb dieser Tradition, und hinsichtlich dieses speziellen Punktes des Irasciblen zeigte die Lehre der lateinischen Patristik und danach der Scholastik eine falsche Auffassung über die wahre Natur und die eigentliche Rolle dieser Fähigkeit. Zur Zeit der Abfassung des *Speculum universale* war es möglich, den ursprünglichen Sinn des Begriffs θύμος in der griechischen Philosophie, der übrigens viel komplexer war, wiederzufinden: das lateinische Abendland verfügte nämlich über Übersetzungen des Johannes Damascenus und des Avicenna[8]). Hat Radulfus sie nicht gekannt? Oder hat er sie gekannt und absichtlich außer Acht gelassen? Wenn es auch nicht möglich ist, zwischen diesen beiden Hypothesen zu entscheiden, so ist das Resultat nichtsdestoweniger feststehend: die einzige *auctoritas*, die zur Behandlung dieser Frage ausgewertet wurde, ist die, die die traditionelle Schullehre lieferte, ihre Verwerfung rührt nicht her von einer Konfrontierung mit einer anderen Lehre, sondern von einer kritischen Untersuchung ihres Inhalts. Nachdem Radulfus so die Vorfragen geregelt hat, nimmt er die begonnene Ausführung wieder auf. Er hatte angekündigt, daß er der Ordnung der Potenzen oder Fähigkeiten folgen werde, aber er fürchtet, daß dieser Ausdruck mißverständlich sei und präzisiert ihn, indem er die Doktrin unterstreicht, die schon die Aufzählung des isidorianischen Schemas, das wir weiter oben angetroffen haben, betont, daß es in Wirklichkeit die Seele selbst ist in ihrer wesenhaften Einfachheit, die handelt, während sie verschiedene Namen annimmt je nach der Art und Weise ihrer Handlung: *Dicuntur autem hec potencie siue vires anime, quia per eas potens est agere*[9]). Er betont auch die gegenseitige Abhängigkeit dieser Elemente, sie fordern sich, unterstützen einander und beherrschen sich gegenseitig, der Schöpfer hat sie dem Menschen *ordinatissime* verliehen[10]).

[7]) Das Concupiscible strebt nach Tugenden, das Irascible weist die Laster ab. (In VII Psalmos poenit. Prol. PL 79 551). Die Sententiarier hatten diese Begriffe außer Acht gelassen, aber sie finden sich in den psychologischen Werken. *De spiritu et anima* hatte sie zu einem wesentlichen Bestandteil der Einteilung der Seelenpotenzen gemacht und mit ihnen zugleich die Leidenschaften in Verbindung gesetzt (c. 4. PL 40, 782).

[8]) Johannes Damascenus, *De Fide orthodoxa* (übers. Burgundio Pisanus, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y. 1955) c. 30,3, S. 123, 10. Avicenna, *De anima (Liber sextus naturalium)*, Venedig 1508, I, 5 f° 4vb. Diese Werke waren übrigens nicht die einzigen. Es lassen sich auch andere Übersetzungen anführen, so *De anima* von Aristoteles, *De natura hominis* von Pseudo-Gregor v. Nyssa etc. ... oder das selbständige Werk *De anima* des Übersetzers von Avicenna, Dominicus Gundissalvi. Aber man findet hier eine ähnliche Situation, wie Lottin sie für die Psychologie der menschlichen Handlung aufzeigt (*Psychologie et Morale* ... I, S. 399 ff.): von der Zeit, wo ein Übersetzer den Lateinern einen Text zur Verfügung stellt, bis zu der Zeit, wo die Theologen ihn verwerten, kann eine geraume Frist vergehen.

[9]) *Spec. univ.* I, 42 M f° 9va, N f° 9ra.

[10]) Um die Existenz sowie die gegenseitige Abhängigkeit der Fähigkeiten, die er im Auge hat, zu beweisen, beruft sich Radulfus Ardens nicht nur auf die Entwicklung der psychologischen Handlung, sondern auch auf die Neigung des Menschen:
M f° 9va; N f° 9ra.
Enimuero nisi anima ratione predita esset, nequaquam bonum discernere aut queritare posset. Nisi quoque cum ratione etiam concupiscibilitatem et odibilitatem ceterasque affectiones cum libertate et potestate possideret, nec bonum nec malum promereri, nec premio nec pena remunerari ualeret. Quomodo enim promereri ualeret, que neque bene uelle nec male posset? Quomodo quoque (eciam *M*) remunerari ualeret, que nec gaudere nec tristari posset? Creauit igitur (ergo *M*) omnipotens Deus rationalem creaturam rationalem, concupiscibilem, irascibilem siue odibilem, potentem et liberam conferendo ei ordinatissime prenominata quinque.

Es ist einer der Grundzüge des Denkens bei Radulfus Ardens, daß er bei jeder Darlegung die hierarchische Struktur der verschiedenen Ebenen und ihre Verbindung miteinander hervorhebt. Bei der Betrachtung des Menschen setzt jede Handlung die vorausgehende fort und bereitet ihrerseits die folgende vor, sie ist selbst das Resultat einer Aktion, die sich aus mehreren Aktivitätsquellen zusammensetzt. Bei der Einfachheit der Seele macht diese intime Durchdringung es ziemlich schwierig, die Aufzählungen des Radulfus Ardens als eine Einteilung der Potenzen zu betrachten. Wie lassen sich Elemente einteilen, die an sich und durch ihre Funktion so eng verbunden sind? Es wäre genauer, wenn man von einer analytischen Beschreibung eines Organismus nach seinen verschiedenen Tätigkeiten spräche, und in der Tat muß man in diesem Sinn die Schemata interpretieren, die den Versuch machen, die aufgezählten Glieder und die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, anschaulich zu machen[11]).

Die Vernunft ist die erste der Fähigkeiten oder der Qualitäten der Seele. Sie wird begleitet von zwei Gefährten (*comites*), der Intelligenz und dem Gedächtnis. Jedes hat seine wohlbegrenzte Rolle, und wenn die der Vernunft, dank der *discernimus et dijudicamus*, die wesentliche ist, so kann sie sich doch nur vollenden in Verbindung mit den beiden anderen, die sie chronologisch einrahmen. Die Seele beginnt mit einem Akt der Intelligenz, deren Aufgabe es ist, alle möglichen Wesen, sichtbare und unsichtbare, reale und fiktive (*non-entia*) zu erkennen. Nachdem die Vernunft unterschieden und ihr Urteil ausgesprochen hat über Natur und Wert dieser Erkenntnisse, werden diese bewahrt durch das Gedächtnis. Wir haben hier einen sehr einfachen Aufbau, aber Radulfus Ardens fügt ihm sofort eine bedeutsame Unterscheidung bei.

M f° 1orb – N f° 9va:

Habent etiam hec potencie particionem non in se, sed secundum rerum, ad quas attendunt, diuersitatem: Nam illa pars rationis, intellectus et memorie, que summa diuinaque contemplatur, superior, illa vero, que inferiora temporaliaque (superior... temporaliaque *om. M et* vel *add.*) pertractat, inferior nuncupatur. Porro superioris partis est in contemplatione Dei celestiumque, quantum fas est homini, se prudenter ulititerque exercendo sapienciam obtinere; inferioris vero est temporalia prudenter *(om. et mg. supp. M)* fideliter (9vb.) que gubernando scienciam possidere.

Man könnte hier die augustinische Theorie vom doppelten Antlitz der Seele, die mit dem Gegensatz von Weisheit und Wissenschaft verbunden ist, erkennen. Trotz des ziemlich unbedeutenden Platzes, den ihr Radulfus Ardens hier zuweist, handelt es sich doch um eine für ihn sehr wichtige Unterscheidung: Wenn die Fähigkeiten zur Ausführung – *potestas* und *libertas* – notwendigerweise ungeteilt bleiben, so findet man anderswo überall – die Schemata zeigen es sehr gut – diese Trennungslinie zwischen den beiden Ebenen, auf denen Denken und Affektivität des Menschen liegen. Die Termini ‚niedriger' und ‚höher' haben übrigens keinen direkten moralischen Bezug. Beide so bestimmten Teile haben das Gute zum Objekt, der Unterschied zwischen ihnen beruht auf dem Grad der Würde und Größe ihres Objekts[12]).

---

[11]) Das Schema der Fähigkeiten und Leidenschaften der Seele ist eingefügt zwischen das 53. und 54. Kapitel, welches dessen ausführliche Erklärung enthält. (M: f° 12v; N: f° 11v.) Der Schreiber dieses letzten Manuskripts verwendet einen Rahmen, der an ein geometrisches Gebilde denken läßt, während M das Bild eines Baumes mit vielen Verzweigungen und Verästelungen gebraucht.

[12]) Ein Blick auf die Texte arabischen Ursprungs, bequem zusammengestellt bei J. R ö h m e r,

Nach diesem Kapitel über die intellektuellen Fähigkeiten, die sich um die Vernunft gruppieren, geht das *Speculum universale* über zur Behandlung des Strebevermögens oder der Affektivität. Die Natur des Concupisciblen und des Irasciblen selbst (Radulfus gebraucht trotz seiner Kritik gelegentlich dieses Wort, und wir werden es angesichts der Ungebräuchlichkeit des „Odiblen" auch tun) ist schon vorher behandelt worden, aber es bleibt das Problem ihrer Begleiterscheinungen *(sequelae)*. Der Leser findet unter dieser Bezeichnung zwei Gruppen von je sechs psychologischen Verhaltungsweisen, die die Zustände der Seele bezeichnen, die einem Objekt gegenüber erlebt werden, das entweder die Begierde des Concupisciblen oder die Abwehr des Irasciblen erregt.

M f° 1orb – N f° 9va:

Cupiditas rem captat; spes adipisci sperat; emulatio exemplo aliorum adipisci festinat; gaudium est in adipiscendo; leticia in utendo adepto; gloriacio de industria (iusticia *M*) et labore bene consummato (sumpto *M*) ... 10va: Odium rem infestam odit; timor, ne eueniat, timet; deterritatio, ne eueniat, exemplo aliorum deterretur; ira, si eueniat, irascitur; tristicia, quia euenit, tristatur; penitencia, quia sic fecit contra seipsam, indignatur ... Porro has, videlicet cupiditatem et odium cum sequelis suis, nuncupauerunt philosophi naturales passiones, siue affectiones, siue perturbationes animae[13]).

Aber zu diesen beiden Gruppen kommt noch eine dritte hinzu: Wenn das Gute anzieht und das Böse abstößt, so gibt es Objekte, die weder zu der einen noch zu der anderen dieser Kategorien gehören, die also keinerlei Reaktion in der menschlichen Empfindung hervorrufen. Sie erregen keine andere Haltung als die Indifferenz, deren verschiedene Nuancen in sechs Begriffen aufgezählt werden, nachdem dieser „neutrale" Zustand, der die Liebe und den Haß ausschließt, mit dem Namen *contemptus* bezeichnet wurde.

M f° 10vb – N f° 10ra:

Que vero nec utilia sunt nec nociua, ratio nichil pendit, nec a concupiscibilitate cupiuntur, nec ab odibilitate odiuntur, sed contempnuntur, negliguntur et non curantur. Non est autem alicuius proprie contempnere, quoniam nichil ponit, sed magis remouet; oritur autem de medio predictarum affectionum per utriusque abnegationem. Ponitur tamen pro affectu, eo quod nos videtur afficere, et rem despectibilem facere subsannare ... Porro ex contemtu nascitur subsannatio, incuria, obliuio, securitas, socordia, sompnolencia.

Diese Empfindung, oder besser, dieses Fehlen jeder Empfindung spielt in der Lehre des Radulfus Ardens eine wichtige Rolle, ähnlich wie die des Concupisciblen und des Irasciblen. Er definiert sie als *Alicuius a cura, possessione usuque nostro voluntarius abjectus*[14]), und analysiert klar, aber ziemlich schematisch ihren

‚Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme' (*Arch. Hist. doct. litt. Moyen Age*, 2 [1927], 73–78) zeigt leicht, daß Radulfus Ardens auch hinsichtlich dieses Punktes die durch die Übersetzungen angebotenen Möglichkeiten ignoriert, sich vielmehr durch das patristische und theologische Gedankengut beeinflussen läßt.

[13]) *Passio* und *perturbatio* waren, obwohl in beschränktem Maße, bei den Autoren des 12. Jh. bekannt und wurden zur Bezeichnung dieser affektiven Zustände verwendet. Viel häufiger findet man in dieser Bedeutung die Begriffe *affectus* und *affectio*, die untereinander oft wenig differenziert werden. Radulfus Ardens unterscheidet deutlich beide Begriffe: *affectus* ist ein Trieb, eine im engeren Sinne körperliche, im weiteren Sinne geistige Begierde. *Spec. univ.* III 6-8, M f° 29r – 31ra. N f° 26va – 28ra.

[14]) Diese Definition betrifft den *contemptus* als Ursprung der Tugenden, deren Gruppe er beschreibt, daher der Gebrauch des Ausdrucks *voluntarius*. *Spec. Univ.* XII, 9, f° 292vb. N' f° 142a.(Das Zeichen „N'" bezeichnet das Manuskript Paris, Bibl. Nat. lat. 3240, 3229 schließt bei Buch VIII.) Man sieht, daß es ungenau wäre, wenn man *contemptus* im Sinn von Verachtung

Platz: die Liebe und der Haß sind Gegensätze, aber diese Gegensätzlichkeit ist nicht „unmittelbar" nach der Ausdrucksweise der Logiker, es gibt zwischen ihnen eine „Mitte", die man erreicht durch systematische Etappen, indem man von jeder *affectio* ausgeht: *Primo tepescimus, deinde negligimus, tertio fastidimus, quarto contemnimus*[15]). Was die Wichtigkeit dieses Zustandes für Radulfus Ardens betrifft, so wird man diese würdigen, indem man sieht, daß er in gleicher Weise wie die Vernunft, das Irascible, das Concupiscible, die Quelle einer Gruppe von zahlreichen Tugenden ist[16]), und man darf nicht vergessen, daß die vier Gruppen, die er bildet, der eigentliche Rahmen des ganzen *Speculum universale* sind.
Diese Hervorhebung der Indifferenz, eines gänzlich negativen Zustandes, hat kein Vorbild in der patristischen oder scholastischen Tradition, sie bedeutet eine Neuheit, die Radulfus Ardens in seiner theologischen Lehre bringt. Es ist gewiß möglich, daß ein so eigenständiger Denker diesen Begriff entweder aus seinen eigenen Reflexionen über die Gegenüberstellung oder die mittelbare Gegensätzlichkeit, die das Irascible und das Concupiscible scheidet, oder aus seiner psychologischen Erfahrung, die ein jeder mit Leichtigkeit machen kann, gewonnen hat. Aber mehrfach findet man zur Qualifizierung dieses *contemptus* den Terminus *neutrum* oder *neutralitas*. Es handelt sich hier um ein charakteristisches Wort bei den arabischen medizinischen Schriftstellern und ihren Übersetzungen, das zur Bezeichnung des Zustandes dient, der weder Gesundheit noch Krankheit ist. Es gibt zwischen diesen beiden Doktrinen einen Parallelismus, der erwähnt zu werden verdient. Eine andere Eigentümlichkeit, die das *Speculum universale* zeigt, ist die Zahl der Leidenschaften, war doch die Einteilung in vier Teile: Freude, Schmerz, Furcht, Hoffnung, selbst wenn sie Raum ließ für individuelle Verschiedenheit in den Definitionen oder dem Vokabular bei den einzelnen Autoren, eine fundamentale Gegebenheit der ganzen philosophischen und theologischen Literatur des 12. Jh., ob es sich nun um griechische, arabische oder um Väter und kirchliche Schriftsteller handelt. Die allgemeine Theorie des Radulfus Ardens leitet sich von dieser letzten Gruppe her, da er ja die Leidenschaften mit der Affektivität verbindet, wohingegen Avicenna *judicia estimationis* daraus macht[17]). Aber der Ursprung des Inhalts wie auch die Anordnung der drei Listen bleibt uns sehr dunkel, und man muß darin die Frucht der persönlichen Reflexionen des Autors sehen: man findet über das ganze Werk hin Tugendgruppierungen und -aufzählungen, die man unmöglich mit irgendeiner Tradition in Verbindung bringen kann und für die seine eigene ratio die einzige *auctoritas* ist, auf die er sich berufen kann[18]).

---

auffaßte, besser im Sinn von Nachlässigkeit, Unachtsamkeit. Diese Bedeutung findet sich nicht bei den anderen Autoren des 12. Jh., eine Analogie wohl bei den Juristen, wenn sie vom *contemptus* des Wählers sprechen, den man nicht berücksichtigt hat und der an der Wahl nicht teilgenommen hat, er widerstrebt dem *consentiens*, vereint sich aber nicht mit dem *contradicens*. Cf. Innozenz III. in X, I, 6, 28 und 36.

15) *Spec. univ.* XII, 2, M f° 29ova. N' f° 112ra.

16) Diese Tugenden, die er mit dem Begriff *contemptiue* bezeichnet, sind solche, die den Menschen dazu führen, Unnützes zu vernachlässigen und außer Acht zu lassen, das ihn in seinem moralischen und übernatürlichen Leben hindern könnte, wenn er ihm nicht diesen *voluntarius abiectus* mit Bedacht entgegensetzte.

17) Avicenna, *Liber sextus naturalium (De anima)*, IV, 3 f° 19va.

18) Die Sechszahl der *passiones* in jeder der Gruppen läßt an die Mediziner denken, die sechs *accidentia animae* zählten und damit eine der klassischen Vierteilung der Philosophen fremde Aufzählung brachten. V. g. cf. Constantinus Africanus, *Pantegni (Theorica)*, V, 1 f° 18rb. (Ediert in Isaac Israeli, *opera omnia* [Lyon 1515], t. II.).

Die „Potenzen", mit denen sich Radulfus Ardens bis zum Kapitel 47 des *Speculum* beschäftigt, betreffen mehr den inneren Aufbau der Seele. Die beiden, die er nach dem Plan, den er sich vorgenommen hat, noch ins Auge fassen will, beziehen sich auf die Bedingungen, unter welchen die Aktivität sich nach außen hin realisiert: Um zu handeln, muß der Mensch fähig sein zum Tun, und diese Handlungsfähigkeit erhält den Namen *potestas:*
M f⁰ 11ra – N f⁰ 10rb:
Potestas vero, quam Deus creature sue contulit, est quedam aptitudo ipsius, ut aliquis actus per eam vel in eam exerceatur; per eam, ut cum dicitur: homo potest docere; in eam, ut cum dicitur: (cum dicitur *M bis om.*) homo potest doceri. Cum enim (autem *M*) dicimus hominem operandi habere potes-(10 va) tatem, nichil aliud quam ministerium de eo predicamus. Auctoritas quippe siue potestas operandi solius Dei est, qui per semetipsum quedam, quedam vero per ministerium operatur creaturarum.
In dieser überraschenden Form eines Elementes des Seelenlebens bringt Radulfus Ardens die Theorie der zweiten Kausalität bei den Kreaturen[19]). Er macht es übrigens sehr knapp und verfährt genauso in dem kurzen folgenden Kapitel hinsichtlich der gleichermaßen klassischen Frage bezüglich Gottes als des Urhebers des Bösen. Er zerlegt nicht gemäß dem allgemeinen Plan seiner Zeitgenossen die Sünde in einen Akt, der irgendetwas Positives darstellt, und in eine negative Bosheit, sondern bezieht sich direkt auf Boethius[20]) und verwendet eine Argumentation, die an die Überlegungen der Dialektik des 11. Jh. erinnert: *Potentia peccandi a Deo non est, quoniam non potentia sed impotentia est* denn *peccatum non est aliquid.*
Die letzte Potenz ist die *libertas arbitrii.* Lottin hat in seiner Edition des Textes von Kap. 49 und des größten Teils von Kap. 50 den Platz gezeigt, den diese Darstellung in der Ideengeschichte verdient und die Abhängigkeit des Radulfus Ardens von der Schule des Gilbert von Porrée unterstrichen.[21]) In dem Rahmen der Konzeptionen des Verfassers über die Seele läßt sich feststellen, daß diese *libertas* nirgends eine Eigenschaft des rationalen Urteils ist, welches durch das *arbitrium* konstituiert wird – er identifiziert dieses letztere mit der *discretio rationis*, die ganz zu Anfang der Darlegung der Potenzen oder Qualitäten der menschlichen Seele erwähnt wird –, sondern sie schließt sich vielmehr an die *potestas* sowie an ein anderes Element, von dem bisher noch nicht die Rede war, nämlich den Willen an. Die Darlegung hat also zum Ziel, dieses Charakteristikum der Freiheit, *se habere ad utrumlibet*, zu zeigen, welche dank der vernünftigen Unterscheidung sich an die Aktivität des Menschen, ebenso in der Ausführung wie in der Entscheidung anschließt. Aber der Autor ist dabei gezwungen, den Willen darzustellen und in die Entwicklung dieser Aktivität einzuführen, durch den ja diese Entscheidung sich realisiert. Er hält sich nicht damit auf, ein besonderes Gewicht auf seine Rolle und seine Verkettung mit den anderen Potenzen zu legen, sondern er definiert den Willen stets durch seinen eigenen Akt, aus welchem

[19]) Die Verwendung des Begriffs *potestas* in den Lehren, die den menschlichen Akt betreffen, war bei den Theologen des 12. Jh. nicht bekannt. Ihre Texte und die Unterschiede, die sie gegenüber dem *Speculum* zeigen, findet man bei O. Lottin, *Psychologie et Morale* ... I, 17 n. 2, 20 n. 5, 23 n. 3 und vor allem die Seiten 43–45, wo sich die Darlegungen eines anderen Anhängers Gilbert v. Porées und Zeitgenossen des Radulfus Ardens finden, nämlich des Alanus v. Lille. Es handelt sich um eine Stelle aus der Summe *Quoniam homines*, die inzwischen von P. Glorieux (*Arch. Hist. doct. litt. M. A.* 20, 1953, 303–304) herausgegeben wurde.
[20]) Boëthius, *De consolatione philosophiae*, IV pr. 2 (ed. Weinberger, S. 84.18).
[21]) O. Lottin, *op. cit.* I, 46–7.

die ganze Bedeutung des Willens hervorgeht: *Libere vero voluntatis est eligere*[22]). Mit dieser Ausführung über die Freiheit hat Radulfus Ardens das Programm, das er sich gesetzt hatte, erreicht. Trotzdem fügt er ein langes Kapitel an[23]), in dem er die *vires et affectiones* behandelt, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Alle, von denen bisher die Rede war, gehörten der vernünftigen Natur, sei es dem Menschen oder dem Engel, an. Nachdrücklich betont er die Bedeutung der Seele, für die der Leib nur Instrument ohne Autonomie ist:

M f° 11vb – N f° 11ra:

Preter has uero habet (potest *M*) anima hominis etiam duas uires cum brutis animalibus communes, uegetationem uidelicet et sensualitatem cum sequelis suis, per quas corpori unitur et per illud tanquam per organum operatur. Sola quippe anima auctoritatem sensuum habet exercendorum, corpus uero tantum est instrumentum: Qui enim, ut ait Plato, auctoritatem sensuum corpori attribuit, idem facit quam qui auctoritatem domus faciende non homini sed dolabro et ascie ascribit.

Porro uegetabilitas est uis anime, per quam apta est corpus uiuificare (uiuificare corpus *M*). Sensualitas uero est uis anime, per quam apta est mediante corpore res quinque sensibus sentire et diiudicare.

Sane uita corporalis nichil aliud est quam internus et (om. *M*) naturalis motus corporis uigens tantum intrinsecus. Sensus quoque nichil aliud (om. *M*) est quam uitalis in corpore motus uigilans extrinsecus.

Von diesen Definitionen ist die der Sensualität die interessanteste. Sie unterstreicht die Stellung des Radulfus Ardens, der außerhalb der geläufigen Wege der Sentenzen bleibt. Für den Lombarden und seine Schüler ist es die Sensualität, die den Menschen sinnliche Befriedigung suchen läßt und dadurch zur Sünde treibt. Aber nach der Bedeutung, die ein Zeitgenosse als „geläufiger" bezeichnet[24]), entspricht sie dem Gesamtbegriff dessen, was man unter Seele oder Sinnenleben versteht. Wenn man sich nur an die Definition selbst hielte, könnte man die Auffassung des *Speculum universale* für ziemlich vage halten im Vergleich zu dieser Auffassung der Spekulation *de anima*, da sie der Sensualität nur die sinnliche Wahrnehmung zuschreibt. Dazu kommt noch, daß es sich um eine Erkenntnis ziemlich hohen Niveaus handelt, da sie ja ein *dijudicare* zustande kommen läßt, das weiter unten *discretio sensualis* genannt wird. Es ist diese Fähigkeit, die das animalische Leben bestimmt, mit der *cognoscit bos possessorem suum et asinus presepe domini sui*, die das Mißtrauen des Fisches gegenüber dem tückischen Angelhaken verursacht. Wenn man so der Sensualität dieselbe Rolle zuteil werden läßt, wie der *estimatio* bei den Schülern des Aristoteles, so ist doch ihre Struktur eine völlig andere, sie konstituiert vielmehr eine direkte Erkenntnis ohne Vermittlung der *intentiones* des Avicenna. Sie erinnert vielmehr an die „Klugheit" ohne Intelligenz, die *De spiritu et anima* den Tieren zuschreibt[25]).

Ausgehend von dieser Fähigkeit des Urteils, der Unterscheidung, die die Sensualität darstellt, entwirft Radulfus Ardens das Bild einer empfindungsfähigen Seele, die irgendwie die Nachahmung, die Projektion dessen, was auf der Ebene der

---

[22]) Radulfus zitiert noch (M, f° 11ra. N, f° 10vb) einige Zeilen nach dem von Lottin angeführten Text die Unterscheidung des Willens in *ut res bona sit* und *ut res sit bona*, aber er begnügt sich mit der Feststellung der Differenz zwischen Willen und *potestas*.

[23]) Kap. 51; M, f° 11vb–12r. N, f° 11v.

[24]) Praepositinus von Cremona, *Summe*, (ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 14526), f° 22va. Der Text ist wiedergegeben unten S. 93.

[25]) *De spiritu et anima* c. 14 (PL 40, 790).

Intelligenz die rationale Seele ist, auf diese niedrigere Ebene bedeutet: *Sicut rationem comitatur intellectus et memoria, sic sensualitatem imaginatio memoriaque sua.* Nachdem sie so in Stand gesetzt ist, zu erkennen, wird diese empfindungsfähige Seele auch ein irascibles und ein concupiscibles Element besitzen, die sie befähigen, die körperlichen Leidenschaften zu empfinden, die auf ihrem Gebiet denen des intelligenten Wesens entsprechen. Es gibt also in dem *Speculum universale* das, was man heute einen Grundriß einer animalischen Psychologie nennen würde. Beim Menschen ist sie aus sich selbst mit voller moralischer Wertung versehen, sie drängt nicht zum Bösen hin – eine Meinung, die ein Großteil der zeitgenössischen Theologen zum Ausdruck gebracht hat –, sondern sie ist die an sich indifferente Möglichkeit, gut oder schlecht zu handeln. Radulfus Ardens teilt dies nacheinander dem Erkenntnis- und Affektivitätsbereich zu:

M f° 12ra-N f° 11rb:

Qui quinque sensus si sapienter et sobrie aut clauduntur aut aperiuntur, porte fiunt uirtutis et salutis, alioquin porte fiunt iniquitatis et mortis ...

M 12rb.... corporales oriuntur passiones; quas si propter Deum sponte modesteque nobismet irrogamus, aut irrogatas nobis aliunde pacienter toleramus, materia fiunt nobis uirtutum, alias uitiorum.

Dies ist nach der Absicht des Radulfus Ardens eine vollständige Darlegung der ganzen menschlichen Psychologie von der vegetativen Potenz bis zur Vernunft und dem Willen. Sogar mit den rein physischen Gegebenheiten, die die Erkenntnis dieser Potenzen der Seele vervollständigen, hat er sich befaßt und die Theorien der arabischen Mediziner über diesen Punkt übernommen: jede der großen Fähigkeiten besitzt im Körper eine *sedes*, ein Organ, das das Instrument seiner Funktion ist, ohne daß der Autor den Versuch machte, genauer darzustellen, wie sich diese instrumentale Rolle realisiert[26]). So werden die Erkenntnisfähigkeiten im Gehirn lokalisiert, in den drei Kammern, von wo aus sie sich verteilen: der Intellekt liegt zur Stirn hin in der *cellula phantastica*, die Vernunft in der Mitte, und das Gedächtnis hat seinen Platz in der dritten Kammer, die im Hinterkopf liegt[27]). Wenn die allgemeine Einteilung dieser Lokalisierung das Gemeingut sowohl der Mediziner als auch der Philosophen oder Theologen des Mittelalters ist, die sich von ihr leiten lassen, besonders der Schule von Chartres und der Zisterzienser des 12. Jh., so unterscheidet sich die Darlegung des *Speculum universale* dennoch durch den Umstand, daß es einzig die rationalen Potenzen sind, die sie ins Auge faßt, sie beschäftigt sich nicht mit der *imaginatio* oder dem sensiblen Gedächtnis. Die Verwendung des Ausdrucks *phantastica* für die „Höhle" des Gehirns, in der sich die Intelligenz findet, macht diese Besonderheit deutlich. Der Beweis, den Radulfus Ardens für die Gültigkeit und Exaktheit dieser Lokalisierung bringt, gehört in gleicher Weise zum gemeinsamen Erbgut dieser aus der Medizin stammenden Theorien: man braucht nur ein *sumere experimentum*, indem man die Korrelation der Phänomene feststellt; jeder körperlichen Schädigung der bezeichneten Zentren, wie es bei Geisteskranken der Fall ist, entspricht eine Störung der Funktion der Fähigkeit, die dort ihren Sitz hat.

In Vervollständigung dieser Schilderung zeigen die folgenden Kapitel, daß das Concupiscible sich in der Leber, das Irascible *in felle*, in der Gallenblase findet[28]).

[26]) Man bemerkt bei Radulfus Ardens besonders das Fehlen jeder Lehre des *spiritus*, der lebendigen Strömung, deren besondere Aufgabe es ist, durch den ganzen Organismus hindurch die sinnlichen Eindrücke und treibenden Impulse zu vermitteln.

[27]) Kap. 43. M, f° 10ra. N, f° 9rb.

[28]) Kap. 44 und 45. M, 10rb und 10va. N, f° 9vb.

Radulfus Ardens scheint ganz und gar überzeugt von seinen Darlegungen, steht aber trotzdem nicht völlig für sie ein und beginnt jede von ihnen mit der Erwähnung der verwendeten Quelle, allerdings in einer sehr vagen Weise: *Philosophi opinantur ... perhibent ... testantur.* Man wundert sich vielleicht, daß er diese medizinischen Lehren auf diese Weise als von „Philosophen" herrührend betrachtet, aber dieser Ausdruck scheint in einem ganz allgemeinen Sinn verwendet zu sein, sie bedeuten das Äquivalent von *naturales*, die Gilbert v. Poitiers so oft erwähnt. Indem er sie als Autorität zu Hilfe ruft und sie mit diesem Namen bezeichnet, will der Verfasser des *Speculum universale*, eines theologischen Werkes, zeigen, daß das Problem der organischen Lokalisierung der psychologischen Funktionen nicht zu seinem eigenen Gebiet gehört. Er weist nur, weil es ihm von Bedeutung scheint, auf das Ergebnis hin, das dieses Problem bei seinen Kollegen findet, deren Aufgabe es ist, es zu untersuchen.

Dieser kleine *tractatus de anima*, der sich im Buch I des *Speculum universale* findet, besitzt eine eigene Bedeutung und einen Eigenwert, die sich leicht einsehen lassen. Jeder kann die Absichten und Ergebnisse eines Bemühens würdigen, das gewiß nicht uninteressant ist und zwei sehr klare Tendenzen des Autors zeigt: eine echte Vorliebe für die Probleme der Psychologie und eine energische Forschungsarbeit, die sich auszeichnet durch ihre Synthese und einen Aufbau, der eindrucksvoll die einzelnen Lehren und ihre gegenseitige Beziehung darstellt. Die Bedeutung und der Wert des Traktates innerhalb der Entwicklung der theologischen Strömungen sind schwieriger zu würdigen: die Originalität einiger Anschauungen lassen ihn abseits der allgemein begangenen Wege, deren Spur man nachzuforschen pflegt, und es scheint unmöglich, bei den Lehrern, die nach ihm kommen, einen Widerhall seiner Ideen zu finden. Was seine Vorgänger betrifft, zeigt der Traktat eine gewisse Zahl von gemeinsamen Zügen mit *De spiritu et anima:* die Bedeutung, die den affektiven und Erkenntnismomenten zugeschrieben wird und die Vernachlässigung des Willens und der aktiven Potenzen, die Beziehung auf die arabische Medizin, die Beschäftigung mit der sensiblen Seele als solcher[29]). Man findet sich so geneigt, das Werk des Radulfus Ardens mit den Versuchen in Verbindung zu bringen, die von den christlichen Autoren des 12. Jh. gemacht wurden, um im Rahmen eines mit dem Dogma übereinstimmenden Werkes eine Darlegung einer „wissenschaftlichen Psychologie" zu bringen. Das einzige Material, das damals zu diesem Zweck den Lateinern zur Verfügung stand, waren die Übersetzungen der arabischen medizinischen Schriften, und mit ihrer Hilfe hatten in der ersten Hälfte des Jahrhunderts Wilhelm v. Conches mit seiner *Philosophia mundi* und Wilhelm v. St. Thierry in seiner *Physica corporis et animae* gearbeitet[30]). Aber diese Wissenschaft hatte ihre Grenzen. Die Mediziner hatten sich mit der Psychologie nur insoweit befaßt, als das Seelenleben sich in wechselseitiger Abhängigkeit zum körperlichen Leben befindet. Daher war es schwierig, eine ausreichende Darstellung zu geben,

[29]) Der Hauptunterschied zwischen den Bildern der Seele, wie sie die beiden Werke bieten, liegt in der Verwendung der Stufenleiter der Grade der Erkenntnis in *De spiritu et anima*, nämlich *sensus – imaginatio – ratio – intellectus – intelligentia*, welche sich im *Speculum universale* nicht findet. Diese Aufzählung, die auf Augustinus und Boëthius zurückgeht, wurde von fast allen Autoren des 12. Jh. übernommen. Daß sie sich nicht bei Radulfus Ardens findet, unterstreicht das Fehlen einer hierarchischen Struktur der Seele, welches das Charakteristikum seiner Psychologie ist: sie kennt zwei Ebenen, die rationale und die sensible, deren gegenseitige Beziehung übrigens ziemlich im Dunklen gelassen wird, und die Berührungs- und Koordinationspunkte der Potenzen, die er zu determinieren sucht, liegen ausnahmslos auf der einen oder der anderen dieser beiden Ebenen.

insbesondere das intellektuelle und sensible Leben, ohne das eine dem anderen zu opfern, richtig zu unterscheiden, ferner dem Willen oder dem Strebevermögen einen ihm zukommenden Platz zuzuweisen[31]). Und in der Epoche des Radulfus Ardens selbst war eine andere Strömung der Erkenntnis über das menschliche Sein im Begriff, die bisherige zu verdecken: auf die Mediziner folgten die Philosophen, als die spanischen Übersetzer dem Abendland das vollständige System der aristotelischen Psychologie, so wie es Avicenna darlegt, veröffentlichten. Der wissenschaftliche Wert dieser Lehre sollte genügen, die geistigen Erfordernisse des 13. Jh. zu befriedigen. So erklären sich in gleicher Weise die Quellen, die Radulfus Ardens anregten, als auch die Tatsache, daß seine Darlegung *de anima* so schnell der Vergessenheit anheimfiel: er kam zu spät und wurde fortgeschwemmt durch die tiefgreifenden Veränderungen, die das geistige Leben des Abendlandes in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. bestimmten.

Eine andere Eigentümlichkeit dieser Gruppe von Kapiteln, die dem Studium der menschlichen Seele gewidmet sind, ist ihre Einfügung in ein theologisches Werk. Das Fehlen einer ähnlichen Darstellung in den entsprechenden Werken der Zeitgenossen ist leicht zu bemerken: ganz zu schweigen von den Autoren, die sich unter die *naturales* einreihen lassen, wie Alexander v. Neckam oder Alfred v. Sarashel, erscheinen Darlegungen, die die Psychologie betreffen, nicht in den großen theologischen Werken, sondern in Spezialtraktaten. Ein Vierteljahrhundert und mehr nach Radulfus Ardens sollte es mit Wilhelm v. Auvergne und Johannes v. La Rochelle ebenso sein[32]). Läßt sich diese Tatsache ebenso leicht erklären wie konstatieren? Sie kann das Ergebnis einer äußeren Situation sein, über die wir keine genauen zeitgenössischen Unterlagen besitzen, aber es läßt sich feststellen, daß Philippus Cancellarius, der als einer der ersten Theologen die *quaestiones de anima* in seine Summe aufnahm, das Bedürfnis hat, sich zu rechtfertigen. Er schreibt: *Sequitur secunda questio que dicitur de potentiis animae, secundum quas provenit in speculatione theologi*, und er legitimiert jede von ihnen durch ein Schriftwort oder Väterzitat, in dem sie sich findet[33]). Callus hat andere Texte von Lehrern *in sacra pagina* zusammengestellt, die eine ähnliche Geistesrichtung wie die Philipps zeigen, gegen die scharfen Proteste von Johannes Blund, damals noch magister artium, der dem Theologen verbietet, sich mit der Natur der Seele zu beschäftigen, da ihr Heil alleiniger Gegenstand seiner Lehre sein soll[34]). Alles trägt dazu bei, zu glauben, daß damals eine Situation bestand,

---

[30]) Wilhelm v. Conches, *Philosophia Mundi*, pars IV. Die beiden Rezensionen, die sich in der Patrologie finden, nämlich in den Werken von Beda (PL 90 1174) und in den Werken des Honorius Augustodunensis (PL 172 95), sind hinsichtlich der Psychologie übereinstimmend. Wilhelm v. Saint Thierry, *Physica corporis et animae* (PL 180, 695).

[31]) Die unbedeutende Rolle, die dem Willen zugeschrieben wird, ist weiter oben im Zusammenhang mit dem freien Willen dargestellt worden. Nach den Definitionen, mit denen Radulfus Ardens beginnt, beschränkt sich seine Erörterung über das sensible Leben darauf, dieses als ein Abbild des rationalen Lebens darzustellen, ohne seine Beziehung mit dem höheren Teil und mit dem Gesamtorganismus genau zu bestimmen.

[32]) Wilhelm v. Auvergne, *De Anima*, (Opera omnia, Paris-Orléans 1674, t. II). Johannes v. La Rochelle, *Summa de anima* (ed. Domenichelli Prato 1882); *Tractatus de multiplici divisione potentiarum animae*, früher als die *Summa* (eine Edition ist in Vorbereitung für die „Textes philosophiques du Moyen Age"). Schon eine summarische Untersuchung der Literatur über die *questiones* bestätigt das Schema dieser Beziehungen zwischen der Psychologie und der theologischen Lehre.

[33]) Philippus Cancellarius, *Summa*. Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3946, f° 17vb.

[34]) D. A. Callus, *The Treatise of John Blund „On the Soul"*. In: Autour de Aristote. Recueil ... offert à Monseigneur A. Mansion (Louvain 1955), 481–3.

wenn nicht de jure, so doch de facto, die den Theologen hinderte, sich auf das Gebiet der Psychologie zu wagen.

Aber es gab auch noch einen anderen Grund, der mit der Natur dieser Lehre *in sacra pagina* zusammenhängt: in dem Maße, in dem der Meister in den Sentenzen den Rahmen und die Materie seiner Darlegungen fand, blieb ihm schon die bloße Idee eines *tractatus de anima* völlig fremd. Die psychologischen Fragen, auf die der Lombarde die Aufmerksamkeit lenkte, waren begrenzt auf einige Einzelprobleme und fanden sich außerdem ziemlich verstreut in seinem gesamten Werk[35]). Nur, indem er den Rahmen sprengte und dem Inhalt des *Speculum universale* neuen Stoff hinzufügte, kam Radulfus Ardens dazu, seine Darlegung über die Seele und ihre Potenzen zu entwickeln. Gegenüber den Werken dieser Epoche, die gegenwärtig bekannt sind, würde er mit seiner Position, die ihn vom *Magister Sententiarum* und von den Meistern, die bei diesem ihre Anregung finden, abhebt, eine isolierte Stellung einnehmen, wenn nicht einer von diesen zeigte, daß dies gerade auf dem Gebiet der Psychologie nicht so ist. Nachdem Praepositinus v. Cremona bezüglich der Sünde definiert hat: *sensualitas que appetit illicitum ... ratio que consentit* und durch diese Einwilligung an der Tat einen Anteil hat, der sie von einer Erkenntnisfähigkeit wie der Intelligenz unterscheidet, fährt er in seiner Antwort fort:

Item mota quod sensualitas tribus modis accipitur, scilicet magis proprie et minus usitate, secundum quod superius diximus; magis usitate et minus proprie, secundum quod comprehendit omne quod habemus commune cum bestiis, et secundum hoc ymaginatio sensulalitati subicitur ... Ratio similiter tribus modis dicitur, scilicet magis proprie et minus usitate, secundum quod ab intellectu distinguitur; minus proprie et magis usitate, secundum quod comprehendit omne quo differimus a bestiis, et ita rationi subicitur intellectus[36]).

Radulfus Ardens erscheint als der Vertreter einer Richtung, in der einer seiner Kollegen, der ihm nicht günstig gesinnt ist, die meist befolgte in diesem Studienbereich, der im Begriff ist, sich zum Universitätswesen zu entwickeln, erkannte. Er gibt uns so eine nicht uninteressante Auskunft über die Pariser Lehre und Haltung, die man dort gegenüber dem Lombarden einnahm[37]).

Man ist bisweilen versucht, schnell über die psychologische Darlegung des *Speculum universale* hinwegzugehen, es scheint zu weit entfernt von den geläufigen Gedankengängen, die die Forschung in den zeitgenössischen Werken beschäftigen, aber das Gedankengut des Radulfus Ardens wird in ihm ursprünglich und

---

[35]) Vor allem die Definition der Seele und die Art ihrer Verbindung mit dem Körper *(Sent. II, 17);* die Potenzen der Seele, die durch die Realisierung des Bildes der Trinität von Bedeutung sind (*Sent.* I,3); besonders die distinctiones 24 und 25 des II. Buches, wo Petrus Lombardus selbst die Notwendigkeit betont, etwas Psychologie zu treiben, um die Entwicklung des Sündenaktes zu verstehen (d. 24, c. 5: *Haec de partibus animae ...*), er hat allerdings nur das im Auge, was direkten Bezug auf die moralische Handlung hat. Er bemüht sich nicht, diese in die Gesamtheit der Seele, für die er sich nicht interessiert, einzuordnen.

[36]) Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 14526, f° 22va. Die 3. Bedeutung läßt *sensualitas* und *ratio* zum Namen des unteren und oberen Teils der doppelten augustinischen Vernunft werden. Sie wird nach Praepositinus *minus proprie et minus usitate* angewandt und ist für die Darstellung der Lehre des Radulfus Ardens, der sie nicht kennt, ohne Bedeutung.

[37]) Dieser kleine *tractatus de anima* ist nicht ausführlich genug, um daraus auf die allgemeinen Methoden des Radulfus Schlüsse zu ziehen. Aber man kann hier entsprechend seiner Unabhängigkeit vom Lombarden das Fehlen von *auctoritates* bemerken. Die *philosophi* werden nicht zum Beweis zitiert, sondern nur, um ihren Raum abzustecken. Es bleibt also nur, abgesehen von der Hl. Schrift, ein Zitat von Boëthius, das sich dazu noch auf ein spezielles Thema, nämlich die Natur des Bösen und der Sünde, bezieht.

lebendig genug sichtbar, um ein wirkliches Interesse zu verdienen. Seine Isolierung ist übrigens nur relativ, sie zeigt tatsächlich eine der letzten Anstrengungen, eine Lehre *de anima* vor der Einführung der aristotelischen Psychologie zu konzipieren. Die Einführung einer solchen Darstellung in ein theologisches Werk, die Selbständigkeit gegenüber den üblichen Gedankengängen der Sentenzen, die danach strebten, sich in der Lehre zu behaupten, machen dazu aus ihm ein nützliches Dokument für die Erkenntnis einer Epoche des Übergangs, für die man nur mehr Dokumente zu besitzen wünschte, die die Atmosphäre verstehen lassen, in der sich das Zeitalter der Hochscholastik vorbereitete.

APPENDIX

Wir geben hier die Übersicht wieder, die sich im f⁰ 12v des ms. der Bib. Mazarine, und 11v des ms. der Bibl. Nationale findet. Es bestehen einige Unterschiede im Werk der beiden Schreiber, die hauptsächlichsten sind die Auslassung der Affektionen des *contemptus* in N, sie haben übrigens graphisch den Nachteil, die vertikalen Linien der intellektuellen Kräfte zu durchbrechen. Ein weiterer Unterschied ist die Stellung des *arbitrium*, das in M auf der gleichen horizontalen Reihe erscheint wie die *potestas*.

Was das folgende Kapitel der Erklärungen betrifft, so bietet dieses viel mehr, als seine ersten Zeilen versprechen. Radulfus Ardens bemüht sich darin, nachzuweisen, daß seine eigenen psychologischen Konzeptionen einen vollständigen Ersatz bieten für diejenigen, die bei seinen Zeitgenossen üblich waren, zumal sich hier die verschiedenen Beziehungen und Gliederungen unter den Fähigkeiten der Seele finden. Von diesem Gesichtspunkt aus teilt sich seine Darlegung in drei Teile. Der erste und komplizierteste faßt *De spiritu et anima* ins Auge: die drei Visionen, von denen die dritte sich in drei Akte unterteilt, entsprechen den fünf Graden der Erkenntnis, die vom *sensus* bis zur *intelligentia* reichen, gemäß dem Schema, das zunächst drei Fähigkeiten, dann eine Unterteilung der *intellectiva*, die die höchste ist, in drei Teile berücksichtigt. Die vollkommene Übereinstimmung der fünf Grade der Erkenntnis, die diesen Kräften eigen ist, bestätigt die Beziehung zwischen dem *Speculum universale* und dem Werk des Pseudo-Augustinus.

Indem er von den drei *discretiones* spricht, nennt Radulfus Ardens selbst die drei Potenzen, deren Rolle im menschlichen Handeln Petrus Lombardus in der 24. Distinction des 2. Buches der Sentenzen aufzeigt. Die Erwähnung der Weisheit und der Wissenschaft, die traditionsgemäß verbunden sind mit den zwei Teilen der augustinischen ratio, kann die Annäherung nur noch unterstreichen. Was den Gegensatz von Fleisch und Geist, von innerem und äußerem Menschen betrifft, den Radulfus Ardens betont und selbständig erörtert, so ist es überflüssig, aufzuzeigen, daß es sich um ein Thema handelt, das in den verschiedenen geistlichen und mystischen Schulen des 12. Jh. sehr ausführlich behandelt worden ist.

M 13ra N 12ra

Quid utilitatis conferat inspicientibus (om. M insipientibus N) subiecta figura. (*Capitulum*) *liiii.*

Si subiectum figuram diligenter inspicias, poteris multa, que in scripturis sacris quotidie legis, animaduertere. Primo siquidem in ea considerare poteris, quoniam tres sunt species uisionis, uidelicet corporalis, ymaginaria siue spiritualis et intelletualis. Corporalis, per quam aliquo corporali sensu rem comprehendimus (apprehendimus *M*) [in-]corpoream; ymaginaria siue spiritaulis, per quam rem

	Pars superior	Pars superior	Pars superior
	INTELLECTUS	RATIONIS	MEMORIE
			Ex hiis oritur sapientiae.
	INTELLECTUS	RATIO	MEMORIA
IRASCIBILITAS			CONCUPISCIBILITAS
ODIBILITAS	Negligentia	Negligentia	.
.	Tepor	Tepor	.
.	Accidia	Accidia	.
.		CONTEMPTUS	.
Odium		.	.
Timor		.	.
Deterritatio	Subsannatio	Incuria	.
Ira	Oblivio	Serenitas	Voluntas (sive cupiditas) Spes Emulatio Gaudium Letitia Gloriatio
Tristitia	Socordia	Sompnolentia.	
Penitentia			

ARBITRIUM
sive DISCRETIO RATIONIS

VOLUNTAS	POTESTAS	LIBERTAS
		Ex hiis oritur Scientia.
Pars inferior	Pars inferior	Pars inferior
INTELLECTUS	RATIONIS	MEMORIE

Hic incipit et ascendit homo interior

Ab hinc inferius homo exterior

IMAGINATIO	SENSUALITAS	MEMORIA
IRASCIBILITAS		CONCUPISCIBILITAS
SENSUALIS	DISCRETIO SENSUALIS	SENSUALIS
.	Visus	.
.	Auditus	.
.	Gustus	.
Odium	Odoratus	Voluntas
Timor	Tactus	Spes
Exterritatio		Emulatio
Ira		Gaudium
Tristitia		Letitia
Penitentia		Gloriatio

corpoream sine corporeo sensu contemplamur; intellectualis, per quam res incorporeas (sine . . . incorporeas] siue res corporeas *M*) speculamur. Sed hec diuiditur in inferiorem, superiorem et summam[1]). Inferior autem est, quando a fundamento rerum corporearum nostram incipientes speculationem, diuidimus inter corpora corporumque naturas, deinde inter ipsas naturas, tercio eciam inter ipsarum rationes naturarum. Superior uero speculatio intellectus est, quando sine fundamento alicuius rei corporee inuisibilia speculamur, ut quando dirigimus speculationem nostram ad angelos ceterosque spiritus. Summa uero

[1]) Die drei Visionen: *De spiritu et anima* c. 24 (PL 40. 794). »Anima sensu corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum". Abschließende Zusammenfassung: *ib.* 2 (787). Das Schema sensus–imaginatio–ratio, diese untergeteilt in ratio–intellectus–intelligentia: *ib.* 13 (789).

intellectus speculatio est, quando ipsum Creatorem incircumscriptum immensumque spiritum speculamur. Sane quoque *(om. N)* has tres uisionum species dicunt nonnulli Apostolum uocasse tres celos, quando ait: „Scio huiusmodi hominem, nescio siue in corpore siue extra corpus, Deus scit, raptum esse usque ad tercium celum."[2])

Ex eadem quoque figura potes aduertere tres species discretionum. Prima est sensualis, secunda inferioris partis rationis, tercia superioris. Similiter et tres memorie species descernere potes. Ex eadem eciam figura discernis, quid proprie sensus, quid sciencia, quid sapiencia nuncupetur.

Ex eadem rursus aduertis duas esse in homine concupiscibilitates, duas uoluntates, duas spes, duo gaudia duasque leticias; et econtrario duas (concupi *add. M*) irascibilitates siue odibilitates duosque timores, duas iras, duas quoque tristicias. Porro quid (quod *M*) due concupiscibilitates in homine sint, ostendit Apostolus disens: „Caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem."[3]) Quid due uoluntates ostendit Salomon (M. 13rb) dicens: „Vult et non uult piger."[4]) Quod (et *M*) Dominus ostendens, (N 12rb) se promtam rationis habere uoluntatem ad paciendum pro nobis, sensualitatis uero uoluntate ad ipsum reformidare (ipsam refutare *M*) dicit: „Spiritus quidem promtus est, caro autem infirma"[5]) et „Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste"[6]) et „Tristis est anima mea usque ad mortem."[7])

Ex eadem eciam (item *M*) figura cognoscis, quid exterior et quid (qui *M*) interior homo dicatur, cum in Paulo legis: „et si (quid exterior ... et si *om. et mg. add. N*) exterior homo naturaliter corrumpitur, tamen interior homo de die in diem renouatur."[8]) Ut enim ait Augustinus in (om. *M*) xii. Libro de Trinitate, quicquid habemus in anima commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim corpus solum exterior homo deputatur, sed adiuncta quedam uita sua, qua compages corporis et omnes sensus uigent. Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per anime partes, ubi incipit nobis occurrere aliquid, quod non sit nobis cum bestiis commune, ibi incipit ratio homoque interior. Sunt autem exterior et interior (interior exteriorque *M*) homo diuersarum naturarum et tanquam oppositarum. Nam exterior homo, quia terra est, naturaliter deorsum fertur, et more pecorum terrena querit et desiderat; gaudet in aeris serenitate, in colorum pulcritudine, in saporum dulcore, in odorum fragrancia, (suffragrancia *M*) in sonorum consonancia, in tactus suauitate; et quanto magis homo exterior in hiis delectatur, tanto interior dormit et sopitur: hinc est, quod illi, qui iugiter in hiis delectantur fiunt hebetes, semet ignorantes ac animales. Et econtrario, interior homo, quia igneus est, naturaliter sursum fertur sicut ignis; gaudet quoque in diuino supereffuso lumine, in contemplatione, in oratione, in uirtutum exercitatione, in (M 13va) sacra lectione et in (om. *M*) spirituali meditatione; et quanto plus in hiis dedectatur, tanto sensualis homo exterior torpet et delectationem aspernatur terrenorum: hinc est quod uiri spirituales huic (in hoc *M*) mundo stulti uidentur, et econtrario uiri mundiales (et *add. M*) stolidi a spiritualibus reputantur. Ceterum huiuscemodi repugnancia inter sensualitatem et rationem a prima creatione nun fuit, quoniam diuina sapiencia sic prudenter, sic temperanter, cum tanta confederatione (federatione *M*) ea coniunxit, ut ratio suis inferioribus prouideret cum discretione, et inferiori rationi parerent sine rebellione, ut uidelicet (N 13va) ratio cum suis inferioribus fieret propicia, et illa domino rationis sponte manerent obediencia (subiecta *M*).

[2]) II. Cor. XII, 2. — [3]) Gal.V, 17. — [4]) Prov. XIII, 4 — [5]) Mk. XIV, 38. — [6]) Mt. XXVI, 39. [7]) Mt. XXVI, 38 (oder Mk. XIV, 34). — [8]) Vgl. Eph. IV, 22. — [9]) Augustinus, De Trinitate XII.

Die Lehre von der Kirche in der »Tewtschen Theologey« Bertholds von Chiemsee

Von Franz X. Remberger, Gars am Inn

Zehn Jahre nach Luthers Thesenanschlag, im Jahre 1527, schrieb der vormalige Bischof von Chiemsee, Berthold Pürstinger, im Zisterzienserkloster Raitenhaslach seine „Tewtsche Theologey". Zwei Jahre später übersetzte er sie auf Wunsch des Fürsterzbischofs von Salzburg unter dem Titel „Theologia germanica" ins Lateinische. Das deutsche Werk wurde 1852 in München von Wolfgang Reithmeier in mustergültiger Weise neu herausgegeben. Es behandelt in 100 Kapiteln die katholische Glaubenslehre, mehr positiv als in bloßer Abwehr der „neuen Lehren". Nach heutigem Brauch könnte man es eine „Laiendogmatik" und zwar wohl die erste in deutscher Sprache nennen.

Berthold ist ein innerlich frommer, für die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen aufrichtig begeisterter Mann, der über die Verwüstung der Kirche durch die Zeitereignisse von tiefem Schmerz erfüllt ist. Er weiß sich als Priester und Bischof verantwortlich für alle, namentlich für die „gemeinen Leute", zu deren Aufklärung trotz aller Disputationen und Schriften gegen die Neuerer noch wenig geschehen ist. „Haben sie doch mit ihrem Fleiß und Disputieren gemeine Leut bisher nicht bewegt, von neuer Falschheit zu fallen und zu alter Wahrheit christlichen Glaubens wiederzukehren. Nun hab ich verhofft und lange begierlich gewartet, daß einer oder mehr hervorkommen, die die Gründe des Glaubens und endliche Wahrheit in Schrift oder mündlicher Lehre würden zeigen. Daraus ihr und männiglich, die eine Zeit her durch widerwärtige (= entgegengesetzte) Predigt und Schrift verirrt seid, möchtet vernehmen göttliche Wahrheit und Grund christlichen Glaubens. Nachdem ich aber dergleichen Schrift oder Lehre, die in deutscher Zunge aufgerichtet wäre, bisher nicht erfragen konnte, mir auch darauf länger zu warten gegen Gott unverantwortlich ist, deshalb ich aus brüderlicher Liebe geneigt bin und amtshalber meinem Stand wohl schuldig wäre, in schwebenden irrigen Sachen nicht vergebens vorüberzugehen und meinen Nächsten in halbtotem Glauben liegen zu lassen (vgl. Lk. 10,30 ff.), sondern demselben heilsame Lehre und gute Unterweisung nach meinem Vermögen zu geben. ... Doch suche ich nicht zu gefallen oder zu schmeicheln den Leuten, sondern Gehorsam zu leisten dem ewigen Gott, der unsere Herzen kennt. Ich komme auch nicht mit hohen Worten, die ich gar nicht kann, noch mit hoher Weisheit, die in mir nicht ist, sondern will demütiglich erzeigen, was ich in den vergangenen Tagen, seither ich aus Salzburg gezogen bin, in eurem Dienst gelesen und gearbeitet habe" (Vorrede, 5).

Allgemein wird die theologische Unklarheit in der Spätscholastik als ein Hauptschaden der Kirche und als ein Hauptmangel der damaligen klerikalen Ausbildung betrachtet. Wie hätte die kirchliche Revolution im 16. Jahrhundert mit solcher Wucht und in solch verheerendem Umfang über die Kirche hereinbrechen können, wenn nicht eine tiefgreifende und weitreichende Unklarheit in grundlegenden

Fragen geherrscht hätte? Besonders verwirrend mußte der Mangel an Klarheit in ekklesiologischen Fragen auf die gesamte Auffassung des Katholischen wirken. Nach J. L o r t z ist „der Kernpunkt dieser theologischen Unklarheit zweifellos die Unsicherheit über die Art und Tragweite des päpstlichen Primates ... Was nichts weniger bedeutet, als daß die Idee des Katholischen, des Unantastbaren in einem wesentlichen Punkte verdunkelt, ja im Wesen angegriffen war“[1]).

Um so mehr ist man erstaunt, bei Berthold so ziemlich das Gegenteil davon vorzufinden. Er ist zwar kein „zünftiger“ und auch kein tiefschürfender Theologe. Es soll nicht einmal verschwiegen werden, daß er da und dort noch manchen Ballast mitschleppt, der uns heute entbehrlich oder auch unbrauchbar vorkommt. Aber sein Buch beweist doch, daß nicht alles so verschüttet war, wie es manchmal den Anschein hat. Ohne einer theologischen „Schule“ anzugehören, legt er einfach aus seinem katholischen Glaubensbewußtsein heraus ein klares und bestimmtes Zeugnis für „die göttliche Wahrheit und den Grund des christlichen Glaubens“ ab und verrät überall ein sicheres Urteil. Er ist ein guter Kenner der Väterlehre, insbesondere der Schriften des hl. Augustin, und zeigt sich vertraut mit der Altscholastik. Namentlich ist er ein Kenner und Liebhaber der Hl. Schrift, wie Seite für Seite seines Buches beweist, wenn er auch in seiner Bescheidenheit bekennt, daß er wegen seiner vielen Amtsgeschäfte „bisher seine Zeit wenig in Lernung der Schrift angelegt“ habe (Vorrede, 5). Jedem Leser der „Theologey“ wird auch bald die Tatsache auffallen, daß oft bis ins einzelne die katholische Glaubenslehre so dargestellt ist, wie sie nachher die Kirchenversammlung von Trient formuliert hat, was übrigens zugleich ein Beweis dafür ist, daß das Tridentinum keine „neuen Lehren“ aufgestellt hat. Überall zeigt sich der ruhig und sachlich denkende Theologe und noch mehr der verantwortungsbewußte Seelsorger und liebende Seelenhirte, der weit entfernt ist von der stürmischen Leidenschaftlichkeit und vom massiven, polternden Grobianismus der Reformatoren und der damaligen Zeit überhaupt, aber ebenso weit von der „Unentschiedenheit“ etwa eines Erasmus oder der „religiös-sittlichen Uninteressiertheit“ eines Dr. Eck[2]). „Gott zu Lob, christlicher Kirche zu Dienst, deutscher Nation zu Behelf und uns Elenden zu heilsamer Unterweisung untersteh ich mich, aus Schriften und Lehren, sonderlich aus St. Augustins Büchern, zu suchen und zusammenzuklauben, auch in diesen Traktat zu bringen, was der Wahrheit gleich und zur Begründung christlichen Glaubens dienstlich ist.“ Für die Gutwilligen, die nicht „ihren Poch treiben und sich deshalb auf neue Lehre oder parteiische Disputation geben“, hofft er davon Gewinn: „Dieses Büchlein möchte eine Förderung geben jenen, die ohne ihre Schuld, aus Einfalt, durch verführerische Lehre und gefährliche Anweisung von rechter Bahn auf irrigen Weg geleitet und in zweiflichen Glauben gefallen sind“ (Vorrede, 6).

„Christlicher Kirche zu Dienst“ ist das ganze, in der Neuausgabe rund 700 Seiten umfassende Buch geschrieben. Uns soll hier beschäftigen, was unmittelbar von der Kirche handelt, die von den Reformatoren in ihren Grundlagen angegriffen wurde. Wir lassen den Verfasser meist selbst zu Worte kommen – sein Buch wäre schon rein sprachgeschichtlich bedeutsam –. Die Nummern geben die Kapitel und ihre Unterabteilungen an. Seine Sprechweise behalten wir möglichst bei, wenn auch nach heutiger Rechtschreibung und in Angleichung an die jetzigen Sprachregeln.

---

[1]) *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg 1939/40) I, 207.
[2]) L o r t z, aaO. 127 ff.; 221 ff.

1. Die Kirche im allgemeinen

Berthold sieht die Kirche von Christus her, im Lichte der *Christologie*. „Anfang irdischer Kirche ist von Abel bis auf Herren Jesus, dazwischen hat man geglaubt, Christus werde künftiglich kommen. Da er nun gekommen und gestorben, ist die Kirche genannt christlich von Christus bis auf den letzten gerechten Menschen. Dazwischen wird geglaubt, Christus sei gekommen. Dieselbe christliche Kirche hat der Herr gebaut auf sich selbst als auf einen beständigen Fels und zu erstem Grundstein gesetzt Petrus" (91,2). „Der Herr Christus ist christlicher Kirche rechtes Haupt, nicht allein in dieser Welt, sondern auch dort in jener Welt; denn Gott hat alle Dinge den Füßen Christi unterworfen und ihn gesetzt zu einem Haupt ganzer Kirche, die sein Leib und Erfüllung ist" (91,8). Die enge Verbindung Christi mit Seiner Kirche sichert ihr objektives, göttliches Wirken, das durch kein menschliches Versagen verhindert werden kann. „Päpstliche und andere geistliche Gewalt steht nicht an ihren Personen als der Gewalt Träger, sondern in Christus als dem Prinzipal und an seiner Kirche. Darum mag (= kann) solche Gewalt nicht verhindert noch geschmälert werden aus irgendeiner Unschicklichkeit ihrer Personen. ... Göttliche Ordnung und christliche Kirche mag von niemand umgestoßen werden, sonst wäre christlicher Glaube längst zu haufen gegangen von wegen unserer Sünden" (91,9). „Wie Christus Seine Kirche liebt und sich mit ihr als Seiner Braut verbindet, ist angezeigt durch Paulus"; es folgt Eph. 5,22 ff. (91,10).

Christus der Gründer und das Haupt, die Kirche Sein Leib, Seine Braut, schließlich der Hl. Geist die „Seele" der Kirche (6,6; 17,8), das ist die hohe Auffassung, die Berthold durchweg von der Kirche bekundet. Sie ist ihm daher „Gottes güldene und gemeine (= allgemeine) Statt" (30,9), Gottes „Wohnung" (8,1), „rein und unzerstört als (= wie) ein lauteres Gold und durchsichtiges Glas, unangesehen daß oft und viele ihrer Glieder vermailigt (= befleckt) gewesen und noch sind" (4,6). Die Kirche ist somit die heilige, ebenso die eine, apostolische Kirche zu allen Zeiten: Die Neuerer sagen, „sie halten es mit alter Kirche wider die Weise, so jetzt in gemeiner Kirche schwebt, gleich als sei vor Zeiten eine andere Kirche denn jetzt gewesen. Nun ist von Anbeginn bisher und noch jetzt nur eine Kirche, zu der Christus stetig sendet Seinen Hl. Geist, der ewiglich bleibt bei der Kirche und sie jetzt gleich sowohl als vor Zeiten aller Wahrheit berichtet" (91,12).

Was gehört zur Kirche? In der eben angeführten Stelle und anderswo wird die Kirche im umfassendsten Sinn verstanden: „ein Teil triumphiert im Himmel, der andere büßt im Fegfeuer, der dritte streitet hier auf Erden" (91,1). Die Kirche im engeren Sinn, die „streitende" oder „irdische" Kirche ist „all christlich Volk durch ganze Welt" (6,6). Hier klingt etwas an, was man in unseren Tagen in einer Wesensbestimmung der Kirche als Begriffselement gern verwendet: „Volk Gottes". Doch wird bei Berthold schon, gegenüber den Reformatoren, der Hauptton auf die „geistliche Oberkeit" gelegt. Eigentümlich ist seine Auffassung von „Leib und Seele" der Kirche: „Der Kirche Leib ist gemein laiisch Volk mitsamt seiner weltlichen Gewalt, der Kirche Seele ist die Geistlichkeit mitsamt Heiligem Geist" (95,9). Er hat noch das ganzheitliche, ungeteilte „Reich" nach mittelalterlicher Vorstellung vor Augen, das mit der Kirche als eine Einheit gesehen wird, da Christus, das Haupt der Kirche, auch der Herr über die ganze Welt ist (91,11). Ob diese Einheit damals tatsächlich noch vorhanden war, ist allerdings sehr fraglich. „Dergestalt soll die christliche Kirche durch Papst und

Kaiser als christliche Regierer und Gottes Statthalter erhalten und einträchtig regiert werden", jedoch durch jeden in seinem Bereich (95,10; 27,6). Wie er keinen Cäsaropapismus oder Summepiskopat der weltlichen Fürsten kennt, so weiß er auch nichts von einer direkten Gewalt der Kirche bzw. des Papstes in temporalibus. Die Kirche hat nur Gewalt in allem, was das Heil betrifft: „Deshalb sie Vollmacht und alle Gewalt hat aus gemeinem Befehl Gottes, an Seiner göttlichen Statt im Haus dieser Welt und irdischen Kirche alle und jegliche geistlichen Sachen, soviele der Menschen Heil betreffen, zu handeln und auszurichten, zu binden und zu lösen und zu ordnen" (17,7).

Durch die Taufe wird der Mensch „der Kirche eingeleibt als Glied Christi" (60,5,8). Alle Christen sind darum „Mitglieder" des Leibes Christi (47,2). Unter ihnen besteht eine bestimmte Über- und Unterordnung wie im natürlichen Leib: „Wie nun im menschlichen Leibe etliche Glieder die anderen Glieder und ganzen Leib regieren, während etliche regiert werden, also hat Gott der Kirche Leib geordnet, zu desselben Haupt gemacht Christus; dasselbe Haupt fließt mit seinen Gnaden durch die oberen geistlichen Glieder herab in die unteren weltlichen Glieder durch die Sakramente und heilsame Lehre" (91,4). Berthold beruft sich auf die bekannten Stellen: Eph. 4,11 ff. und 1 Kor. 12,4 ff. Er macht die schöne Bemerkung, daß „ein Christ mit dem andern als mit seinem Mitglied in der christlichen Kirche unter *einem* Hl. Geist viel besser verbunden ist, denn ein leibliches Glied mit dem andern im natürlichen Leib unter *einem* menschlichen Geist verbunden ist". Daraus folgert er die Verpflichtung zum Apostolat: „Darum soll ein Christ den andern helfen retten, sonderlich im christlichen Glauben, als (= wie) jetzt wider Ketzer und Türken, laut Heiliger Schrift, daß wir unsere Seele für unsere Brüder setzen sollen" (ebd.). Die Einheit der Glieder wird besonders durch die hl. Eucharistie gefestigt und gefördert (63,11).

Durch die Irrlehre trennt man sich von der Kirche, wird ein „abgeschnitten, widerspenstig Glied" (6,4). Ebenso trennt der „große Bann" von der Kirche: „Wer die Kirche, d. i. die geistliche Obrigkeit nicht hört, der sei dir als ein Heide und offener Sünder. Aus demselben Exempel pflegt die Kirche ungehorsame, widerspenstige Leute zu bannen. Wie faules Fleisch auszuschneiden und schäbige Schafe von reinen Schafen zu scheiden sind, ... also sind verkehrte Menschen aus der christlichen Gemeinschaft durch den Bann zu setzen" (90,3). Todsünder dagegen sind nur im „kleinen Bann"; sie begeben „sich selbst in den Bann, d. i. in geistlichen Tod". Jedoch, „wiewohl ein Todsünder Gottes Liebe verloren, ... ist er doch von Christus als von seinem Haupt und von der Kirche als von seinem Leib nicht gar (= ganz) abgeschnitten, solang er im Glauben mit Gott vereint, d. i. im christlichen Glauben bleibt" (90,1).

Trotz seiner hohen Auffassung von der Kirche ist sich Berthold der Mitschuld der Katholiken an der jetzt ausgebrochenen Kirchenspaltung wohl bewußt. Er gehört zu jenen ernsten Geistern, die die Sünden in der Kirche als Ursache des gegenwärtigen Verhängnisses anerkennen und darin ein reinigendes Strafgericht sehen, das Gott zugelassen habe. Nur durch innere Wiedergeburt könne ein Damm gegen die Irrlehre aufgerichtet werden. Auch sei ein allgemeines Konzil notwendig, „damit die Wahrheit an das Licht komme und der Glaube in Einigkeit gebracht werde" (6,4). Wiederholt hatte Berthold als Bischof von Chiemsee an Reformkonzilien teilgenommen, so 1512 in Salzburg, 1522 in Mühldorf, 1523 wieder in Salzburg. 1524 erschien das Buch „Onus ecclesiae", worin verschiedene Mißbräuche scharf gerügt werden. Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß

Berthold selbst der Verfasser ist. Reithmeier behauptet es entschieden (XXI ff.). Nicht so scharf wie in dem hauptsächlich für die Geistlichkeit bestimmten Buch „Onus ecclesiae", aber deutlich genug spricht der Verfasser auch in seiner „Theologey" vom „Mißbrauch", den Prälaten und andere Geistliche mit der Macht, mit ihren „zeitlichen Gütern, hohen Ehren und Würden" getrieben haben. „Deshalb verhängt Gott, daß von ihnen wieder aufgehoben werden solch auswendige Ehre und Güter. ... Wie jetzt geschieht mit Papst, Kardinälen, Bischöfen und allen Geistlichen. Gott wird sie aber dennoch nicht gar austilgen noch von der Wahrheit fallen noch das Schifflein Petri gar untergehen lassen, sondern hoffentlich ist, Gott werde gnädiglich verleihen, daß Seiner Kirche hohe Glieder wiederum gesund und zu ihrem gebührlichen Stand kommen" (91,10).
Umgekehrt sieht er die Früchte des „neuen Evangeliums" und ist tief erschüttert. Um sein strenges Urteil zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, wie das Neue sich konkret darbot und auswirkte. Die Einheit, die als ein Wesensmerkmal der Kirche zu betrachten ist (6,4; 63,11), wurde zerrissen. Berthold weist wiederholt auf das der Glaubenseinheit und der kirchlichen Eintracht sowie den Mahnungen des Apostels (Eph. 4,1–6; Phil. 2,1–3) völlig widersprechende Verhalten der Reformatoren hin. „Die ungerechten Lehrer beschirmen sich mit Teufels Waffen, erstlich in ihren Lehren, Predigten und Schreiben absondern sie sich von gemeinen Lehren und kommen her in Übermut, Hoffart, Pochen, Trutzen" (16,2). Die Apostolizität, die grundlegende Eigenschaft der Kirche, wurde durchbrochen. „Gemeiniglich alle Abtrünnigen von der Kirche und ungläubig Volk setzt sich selbst aus ihrer Gemeinde mutwilliglich ihre erdichteten Priester". Er erinnert an Jeroboam, der „Höhenheiligtümer errichtete und beliebige Leute, die nicht zu den Leviten gehörten, zu Priestern bestellte" (3 Kön. 12,31).
Den Ausspruch Tertullians gegen die Irrlehrer seiner Zeit (De praescr. haer. 41) umschreibt er mit den Worten: „Heut ist einer Laie, morgen ein Bischof oder Priester, übermorgen wieder Laie oder Mesner" (96,1 f.). Besonders stark drängte sich die Erkenntnis auf, daß die Heiligkeit der Kirche durch die Neuerung auf das empfindlichste getroffen wurde. Die Heiligungsmittel wurden großenteils aufgehoben. Die Sakramente, durch die wir „des Leidens und Verdienstes Christi teilhaftig werden und dadurch Gottes Gnade und Heil erlangen", wurden „versäumt und verachtet" (59,10). Die „heilsame Lehre" wurde nicht nur tatsächlich, sondern grundsätzlich in vielen wesentlichen Punkten verleugnet. Die vom Glauben Abfallenden suchten „nach ihrem Gefallen und Lust sich selbst Meister zusammenzuklauben, die sie bei den Ohren jucken (2 Tim. 4,3 f.). Gemeinen unverständigen Leuten klingt in ihren Ohren wohl und schön, so man ihnen predigt oder schreibt, was ihnen gefällt, nämlich ihre Herren und Obern, besonders die Geistlichen, lästert, den leichtfertigen Pfaffen erlaubt zu heiraten, tagzeitliche Gebete zu unterlassen, Mönchen und Nonnen, aus dem Kloster zu laufen, ihre Gelübde und Eide, so sie Gott getan, schändlich zu brechen, Edelleute zu bewegen, daß sie den Geistlichen ihre Güter nehmen und sich damit bereichern, ... christliche Gesetze aufzuheben und zu sagen: Sünde sei nicht Sünde, gute Werke seien nicht gut noch zu vollbringen" usw. (14,14). Selbst Melanchthon war ja entsetzt; er gesteht, daß er „mehr Tränen über das Unheil der Reformation geweint habe, als Wasser in die Elbe fließe"[3]). Von da her werden wir die überaus scharfe Äußerung verstehen, die sich bei Berthold findet: „Wie ditsmal (= jetzt) in deutschen Landen erhebt ist die geschwindest (= gefährlichste) Ketzerei, dergleichen vielleicht, solange christliche Kirche gestanden, nicht gewesen ist" (15,9).

[3]) Lortz, aaO. II, 298.

2. Bischöfe und Priester

Luther hatte schon 1520 in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" die Lehre vom „Allgemeinen Priestertum" aufgestellt. Die Neuerer behaupteten darum, „daß alle Getauften Priester seien, ... gleich als sei die Priesterschaft von Gott in den gemeinen Haufen aller Christen geflossen und fließe ferner von solcher Gemeinde in jenen, der zu einem Priester von einer Gemeinde vorgenommen wird" (96,1). Zum Beweis führte man hauptsächlich die Stelle 1 Ptr. 2, 5, 9 an. Dazu bemerkt Berthold: Die Stelle „ist nicht zu verstehen von geweihten Priestern, die durch die Sakramente mögen (= können) den Leuten Heiligkeit reichen, sondern daß sich die frommen Christen selbst darein schicken, sich göttlicher Gnade und ihrer eigenen Heiligkeit fähig zu machen und werden also Könige, d. i. ihrer selbst gute Regierer, und werden Priester, d. i. ihrer Seligkeit leidlich (= passive, dispositive) Ursacher" (96,3). Mit Recht verweist der Verfasser auch darauf, daß die Stelle bei Petrus dem AT entnommen ist, wo es „offenbar ist, daß nicht alle Juden Priester gewesen sind. Also sind auch nicht alle Christen Priester" (96,4)[4]). Darum kann die bischöfliche und priesterliche Gewalt nicht vom christlichen Volke ausgehen, sondern „kommt ursprünglich von Gott auf Christus, ist von Christus auf Petrus und Paulus und andere Apostel geflossen, von denselben auf Barnabas, Timotheus, Titus und andere mehr, abermals von denselben ferner auf andere und andere bis auf gegenwärtige Bischöfe und Priester" (96,6).

Berthold unterscheidet klar zwischen *Weihegewalt* und *Jurisdiktionsgewalt*. Die Weihegewalt empfängt der Priester „mitsamt der Weihe und ihrem Charakter ohne Mittel (= unmittelbar) hier von Christus. ... In Kraft desselben Charakters mag (= kann) der Priester als ein Instrument Christi die Messe und Handlung des Sakraments verbringen. ... In solcher Gewalt sind alle Priester gleich vom obersten bis zum untersten" (95.1). „Die andere priesterliche Gewalt ist, zu richten und aufzuheben die Sünden im Sakrament der Buße. Dieselbe Gewalt ist ungleich ausgeteilt; sie fließt wohl anfänglich her von Christus unmittelbar auf Papst und Bischöfe durch die Konsekration, aber ferner in Mittel (= durch Vermittlung) der Bischöfe auf andere Priester durch die Weihe. Dieselbe gerichtliche Gewalt hat der Papst vollkommen und unausgemessen in der ganzen Kirche als vollmächtiger Gewaltträger Christi ... Nach dem Papst haben die Bischöfe als Gewaltträger der Apostel gerichtliche Gewalt über die Sünden, ein jeder nur in seinem Bistum und ausgezeigtem Zirkel. ... Darnach hat jeder Seelsorger in seiner Pfarre, auch andere Priester in ihren Ständen soviel geistliche Gewalt, was und wieviel einem jeglichen von seiner geistlichen Obrigkeit befohlen und zugelassen oder gemäßigt (= zugemessen) ist" (95,2). Nach dieser Darstellung wird die Sündenvergebungsgewalt in radice durch die Weihe verliehen, entbunden wird sie aber erst durch die kirchliche Sendung. Der Sache nach ist es das gleiche, was auch die heutige Theologie sagt: Durch die Weihe erhält der Priester die Befähigung zur Spendung des Bußsakramentes, er bedarf aber noch der jurisdiktionellen Bevollmächtigung.

Nach dem Gesagten wird „dreierlei Priesterschaft" unterschieden: „erstlich der gemeinen Priester und Seelsorger" (95,3). „Das andere und höhere Priestertum haben die Bischöfe". Sie haben die Aufseher- und Leitungsgewalt in ihrem Sprengel (95,4). Allerdings behauptet Berthold, daß „die Bischöfe in der Gewalt,

[4]) vgl. J. Blinzler, *Ierateyma*. Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 u. 9, in: Episcopus, Festschrift für Kard. Faulhaber (Regensburg 1949), 49–65.

nicht in der Weihe über den Priestern" stehen (ebd.), weil er mit den meisten älteren Theologen der Meinung ist, daß die Bischofsweihe kein eigenes, von der Priesterweihe verschiedenes Sakrament sei, sondern nur „eine Erhöhung der Würde, darin der priesterliche Charakter in der Gewalt erweitert und gewürdigt wird um so viel, daß ein Bischof die Leute firmen und Priester weihen" kann (94,4). „Zum dritten ist christlicher Kirche not eines obersten Priesters als Statthalters Christi ihres Hauptes, der anstatt Christi hier vollmächtige Gewalt habe in Kraft der Schlüssel, so viel den Bischöfen überbleibt, abzurichten und zu ordnen alle Notdurft der Christgläubigen in der ganzen Welt" (95,5). Die ursprüngliche Promiskuität der Amtsbezeichnungen „episcopus" und „presbyter" erklärt er damit, daß die Apostel „anfangs an etlichen Orten, wo noch wenige Christen gewesen, beide Ämter einigen (= je einer einzigen) Personen befohlen haben. Dieselben werden in der Schrift genannt Ältere oder Priester oder Bischöfe, nicht daß es *ein* Ding sei, sondern daß *eine* Person beide Ämter verwest hat. ... Da aber die Christgläubigen sich gemehrt hatten, hat eine Person beide Ämter füglich nicht mehr mögen ausrichten. Deshalb die Apostel das hohe geistliche Gerichtsamt befahlen den Bischöfen und das niedere Amt den Priestern" (95,5).

3. Papsttum

Die Fronten hatten sich um 1527 längst geklärt. Der offene Bruch mit dem Papsttum war schon seit 1520 vollzogen. Luther hatte seitdem eine immer radikalere romfeindliche Bewegung entfacht. Somit stand gerade das Papsttum im Brennpunkt der Auseinandersetzung.

Der Verfasser der „Theologey" gibt vor allem genau den Stand der Frage an, der im wesentlichen heute noch der gleiche ist:

„Widerspenstige Leute verwidern (= leugnen) zwei: eins, daß Petrus kein besonderer Nachkomme Christi sei noch von ihm vollkommene Gewalt empfangen habe. ... Zum andern vermuten die Widersacher: ob (= wenn) Petrus gleich eine besondere Gewalt von Christus gehabt, wäre doch solche Gewalt mit Petrus erloschen und nach ihm nicht auf die Päpste gediehen" (92,1).

Zum ersten Punkt werden elf Beweise angeführt, die freilich nicht alle gleichwertig sind (92,2 f.). Darunter finden sich die drei Hauptstellen aus dem Evangelium Mt. 16, 18 f., Joh. 21,15–17, Lk. 22,32. Ferner werden aufgezählt „die Vorteile, die Christus vor seiner Auffahrt Petrus vor andern Jüngern bewiesen" hat, d. h. der Vorrang, den Petrus nach dem Evangelium offenbar einnimmt. So wird Petrus „als erster Apostel gezählt durch alle Evangelisten, wiewohl er nicht der erstaufgenommene Jünger Christi gewesen ist." Christus läßt durch Petrus die Doppeldrachme für sich und für ihn zahlen (Mt. 17,24–27) u. a.

Zur Bestätigung des Gesagten verweist der Verfasser auf die bekannten Tatsachen in der Apostelgeschichte, worin „die Gewalt Petri oft angezeigt" ist, so daß er deutlich als „Vorgeher" und „Haupt" der werdenden Kirche erscheint (92,4).

Von besonderem Interesse für uns dürfte die Auslegung der Stelle vom Felsen sein. „Erstlich hat Petrus vormals Simon geheißen. Darnach hat ihn Christus, der wahrer Fels ist (1 Kor. 10,4), nach ihm (= sich) genannt Cephas oder Petrus (Joh. 1,42), das lautet zu deutsch Felser. Denn Christus hat geredet, seine Kirche auf den Felsen zu bauen" (92,2). Ausführlicher hat Berthold schon zuvor darüber gesprochen: „Dieselbe christliche Kirche hat der Herr gebaut auf sich selbst als auf einen beständigen Felsen und zu erstem Grundstein aufgesetzt Petrus, der

erstlich christlichen Glauben öffentlich bekannt hat, sprechend: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Auf solchen seinen starken Glauben hat Christus in Petrus angehebt die Kirche aufzubauen aus lebendigen Steinen, nämlich aus christgläubigen Menschen, von denen Petrus schreibt: Ihr als lebendige Steine werdet eingebaut zu geistlichen Häusern (1 Petr. 2,5). Ein jeder rechte Christ ist ein Stein dieses Baues. Dieselben Steine müssen lebendigen, nicht toten Glauben noch bös Leben haben. Die toten oder faulen Steine gehören nicht in das lebendige Gebäu. Darum ist der Glaube nicht des christlichen Gebäus Grund, sondern eine Form desselben. Ein jeder Stein muß nach christlichem Glauben formiert sein. Christus ist rechter Grund wahren Glaubens; davon Paulus schreibt: Niemand mag einen anderen Grund der Kirche setzen denn jenen, der gesetzt ist, nämlich Christus Jesus (1 Kor. 3,11), der nicht bedarf zu glauben, nachdem Ihm alle Wahrheit offenbar ist. Auf dieselbe Wahrheit, nämlich auf sich selbst als auf einen Fels, hat er gebaut unsern Glauben und christliche Kirche; wider dieselbe werden höllische Pforten nicht obsiegen" (91,2). Berthold spricht hier ganz nach Art der Väter[5]). Gegenüber den Neuerern aber, die nur Christus oder den Glauben an Ihn als den „Fels" gelten lassen wollten, betont er, daß Christus zwar im primären und vollkommenen Sinn der Fels ist, und daß der Glaube an Ihn die Voraussetzung für den Bau der Kirche und die formende Kraft im Aufbau der Kirche ist, daß aber auch Petrus persönlich mit dem Felsen gemeint ist; er wird deshalb geradezu „Felser" oder „erster Grundstein" genannt. „Allein dem Petrus" hat Christus „des Himmelreiches vollkommene Schlüssel befohlen und gemeine (= allgemeine) Gewalt gegeben zu binden und zu lösen" (92,2).

Die Päpste sind nun „in allen geistlichen Gewalten und Rechten Nachkommen Petri" und zwar für die ganze „irdische Kirche und ihre Glieder auf ganzer Welt", ja „alle Menschen, gläubige und ungläubige, sind ihnen von Christus befohlen ... Des zu einem Anzeigen (= um das anzuzeigen) ist durch Hl. Geist, in Austeilung der Apostel, Petrus nach Rom geschickt, das zur selben Zeit Haupt über alle Welt gewesen, damit er daselbst zu Rom, nicht zu Jerusalem oder in Antiochien oder anderswo, seinen päpstlichen Stuhl endlich aufrichten sollte" (92,4 f.). Die Tatsache, daß Petrus in Rom war, ist für Berthold gewiß. Sie wurde auch erst im 19 Jh., namentlich von F. Chr. Baur in Tübingen, ernstlich bestritten.

Die Gegner des päpstlichen Primats behaupteten jedoch damals, daß Petrus allein die Vollgewalt erhalten habe und zwar „wegen seines großen Glaubens", bzw. „wegen seiner inbrünstigen Liebe". „Kein Papst habe solche Liebe noch Glauben zu Christus als Petrus gehabt" (92,6). Darauf erwidert Berthold, daß die Gewalt, die Petrus gegeben wurde, „nicht gegründet ist auf diese Frage: Glaubst du oder hast du mich lieb?, sondern auf diese Worte: Weide meine Schäflein! Darum solche Gewalt nicht erlischt, obgleich ein Papst Christus nicht so viel liebt als Petrus. Desgleichen ob ein Papst nicht so viel glaubt als Petrus, dennoch erbt er des Himmels Schlüssel, die Petrus befohlen sind, nicht von wegen seines großen Glaubens oder Liebe, sondern um daß (= weil) er anfänglich christlichen Glauben bekannt und ausgesprochen hat" (92,6). Mit anderen Worten: Das Glaubensbekenntnis und die Liebesbeteuerung des Petrus sind nur die ursprünglichen Voraussetzungen der Bevollmächtigung durch Christus, diese aber ist und bleibt der Grund des Primates. Das wird durch ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben erläutert: „Ist einem Vater von wegen seiner Tugend etwas gegeben, das-

[5]) Vgl. J. L u d w i g, *Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchl. Exegese;* Ntl Abhandlungen XIX, 4, Münster 1952.

selbe erben seine Nachkommen, ob sie gleich nicht soviel tugendhaft sind, als ihr Vater gewesen ist" (ebd.). Die Einheit und Ordnung in der ganzen Kirche erfordert *einen* obersten Leiter nicht nur am Anfang, sondern dauernd. „Denn was sich nicht auf Einigkeit neigt, das ist in die Länge unbeständig. Nun bedürfen gegenwärtige Christgläubige jetzt ebensowohl *eines* Seelsorgers und Hirten, als die ersten Christen St. Peters vorzeiten bedurft haben" (92,6). Eine Bestätigung dafür bietet das Hohepriestertum des Alten Bundes. Nach Jo. 11,51 hat der Hohepriester „durch den Hl. Geist die Wahrheit geweissagt" und nach Deut. 17,8–13 hatte der Priester in strittigen Fragen zu entscheiden. Wieviel mehr muß Christus für seine Kirche einen obersten Richter und Lehrer bestellt haben, um „die vorfallenden zweiflichen Irrungen zu erledigen" (92,7 f.). „Wiewohl Christus ist rechter Prinzipal, Oberer, Haupt, Mittler und Richter ganzer Kirche, ist doch neben Ihm der Papst Sein vollmächtiger Anwalt, Statthalter und Verweser hier in der irdischen Kirche, soviel daß ein jeder rechter Christ als ein Schäflein Christi muß den erkennen für seinen obersten Hirten, dem Christus seinen Schafstall christlicher Kirche in seiner Abwesenheit hie hat befohlen" (91,16). Somit hat der Papst „gerichtliche Gewalt (Jurisdiktionsgewalt) vollkommen und unausgemessen in der ganzen irdischen Kirche als vollmächtiger Gewaltträger Christi" (95,2).

Immer ist es aber „der Herr Christus, der durch solche päpstliche Gewalt geistlich handelt und gnädiglich wirkt in gläubigen Menschen als Seinen Gliedern. Dergestalt ist der Papst hie ein Statthalter Christi als des Hauptes der ganzen christlichen Kirche" (91,17). Der Papst ist nicht Herr der Kirche, sondern ihr oberster „Verwalter" und „Hirt". Sein Amt ist Charisma, Gnadengabe für die Kirche: „Der Kirche Obere, als Papst und dergleichen Regierer, werden für andere begabt mit Heiligem Geist, der kommt zu Guten und Bösen" (92,7). Die Lehre von einer „Superiorität der Konzilien über den Papst", die das kirchliche Bewußtsein weithin vergiftet hatte, weist Berthold entschieden ab. Nach ihm ist die Stimme des Papstes im Konzil ausschlaggebend, und er muß überhaupt die Konzilsentscheidungen gutheißen und bestätigen. „Wenn in eines Konzils Entscheid widerwärtige (= entgegengesetzte) Meinungen und ungleiche Stimmen wären, alsdann ist ohne Zweifel aus Kraft Heiligen Geistes jener Teil zu halten, den ein Papst beschließt" (6,7). „Der Beschluß des Ratschlags muß im Konzil durch ihn geschehen als durch den Statthalter Christi" (6,9). Es genügt sogar die päpstliche Entscheidung allein, sei sie vorläufig oder endgültig: „Was Römischer Stuhl oder ein christliches Konzil in vorfallenden Irrungen erklären, beschlossen haben oder noch beschließen werden, das ist jeglicher Christ schuldig zu halten, solange bis anders durch die Kirche befunden wird" (92,8).

Man spürt es förmlich, wie sehr es unserem Autor darauf ankommt, die Vollgewalt des Papstes klar aufzuzeigen, aber auch ihren rein geistlichen Charakter hervorzukehren und sie so von der stark ins Weltliche übergreifenden mittelalterlichen Papsthoheit abzugrenzen, zugleich überall Christus und Seinen Geist als die Erstwirkenden erscheinen zu lassen. Dabei legt er ein Hauptgewicht auf die biblische Begründung. Die „Konstantinische Schenkung" z. B. erwähnt er gar nicht.

4. *Die nächste Glaubensregel*

Wo der katholische Glaube lebendiger Besitz war, gab es keinen Zweifel darüber, daß man sich von der *Lehre der Kirche* nicht trennen dürfe. Ihre Lehre ist die

unmittelbare Norm des rechten Glaubens. Luthers Behauptung, die er schon seit 1518 vertrat, Papst und Konzilien könnten irren, war darum eine revolutionäre Tat ersten Ranges. Kurz und bündig sagt Berthold: „Aus schriftlichen und mündlichem Wort Gottes sind zu glauben als unwidersprechliche Wahrheit alle Artikel, soviele die Kirche durch ihre Regierer aufsetzt und gebeut in gemeinen Versammlungen und Konzilien" (6,1). Als die Reformatoren das Lehramt der Kirche verwarfen, maßten sich die weltlichen Fürsten und Obrigkeiten das Recht an, den Glauben ihrer Untertanen zu bestimmen, und zwar nicht erst vom Augsburger Religionsfrieden an, sondern gleich nach Beginn der Reformation. Berthold erklärt: „Also hat allein die Kirche durch ihre Regierer Gewalt, Hl. Schrift auszulegen, nämlich der Lehrer Auslegung anzunehmen oder zu verwerfen" (91,12). Es ist nur *eine* Kirche überall und zu allen Zeiten. Man kann deshalb die alte Kirche nicht gegen die heutige ausspielen: „Denn alsviel (= ebensoviel) die Kirche und Konzil zu der Apostel Zeit Gewalt gehabt, soviel Gewalt hat noch heutige Kirche, die ganz und ungeteilt ist zu aller Zeit, vergangener, gegenwärtiger und künftiger. Für dieselbe als Seine einzige Braut hat Christus gelitten und Seinen Hl. Geist zu ihr gesandt" (6,6). Zu tiefst ist er überzeugt, daß Christus und Sein Geist noch immer bei der Kirche sind: „Darum ist jetzt keines Propheten not, der uns verkünde göttliche Meinung und heilsame Sachen. Dieselben stehen nach dem Ausspruch des Herrn in der Macht Seiner Kirche, bei der Christus als ihr Haupt allzeit bis zum Ende der Welt geistlich wohnt. Dieselbe Kirche wird auch durch den Hl. Geist als durch ihre verständige Seele allwegs unterwiesen" (17,8).

Darum ist die allgemeine Glaubenslehre der Kirche *unfehlbar*. „Wer mag glauben, unser gnädigster Gott sei grausam, daß er Seine Kirche nun über fünfzehnhundert Jahre in Irrung stehen habe lassen und alsolang verweigert habe Hl. Geist, von dem Er versprochen hat, daß Er allezeit bei der Kirche sei und sie alle Wahrheit lehre?" (16,3). Es ist sicher, daß „christlicher Glaube in ganzer Wahrheit steht". Die Christen, „denen ihre Mutter, die christliche Kirche, anzeigt und vorgibt, wie und was zu glauben ist", besitzen die Wahrheit „Derselben Kirche als aufgesetzter Säule der Wahrheit (1 Tim. 3,5) sind wir Christen als ihre Kinder schuldig Gehorsam zu leisten und unwidersprechlich zu glauben, angesehen, daß alle Meinung der Kirche besser und glaublicher ist denn das Widerpart" (= Gegenteil; 5,7). Allerdings kann die Kirche zeitweilig und da und dort in Unklarheit über eine Lehre sich befinden, jedoch muß eine endgültige, die ganze Kirche verpflichtende Entscheidung irrtumslos sein: „Endlich ist der Kirche zu glauben und tröstlich zu hoffen, daß Gott Seine Braut, die Kirche, nicht verlasse noch verhänge, lange zu irren oder weit von der Wahrheit zu weichen, dieweil Christus versprochen hat, er wolle den himmlischen Vater bitten, daß Er der Kirche gebe den andern Tröster, nämlich den Geist der Wahrheit, daß Er bei ihr ewiglich bleibe, und wenn derselbe komme, alsdann werde Er die Kirche lehren alle Wahrheit. Dieses Versprechen Christi wäre eitel und leer, wo Gott Seine Kirche, nämlich die Konzilien, so des christlichen Glaubens wegen ordentlich zusammenkommen, ließe irren und fallen von der Wahrheit, nachdem wir sonst nicht möchten wissen, welches ein bewährtes Evangelium und was für wahr zu glauben oder für unwahr zu verwerfen sei" (11,5; 6,4).

Ebenso wie die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien muß auch die allgemeine Lehre des ordentlichen Lehramtes als verpflichtende, unfehlbare Wahrheit betrachtet werden: „Darauf Paulus: Wer diese Dinge, nämlich gemeine Lehre der

Kirche, verachtet, der verachtet nicht einen Menschen, sondern Gott, der Seinen Hl. Geist gegeben hat in uns (1 Thess. 4,9). Bei denselben sind begriffen christliche Lehrer, so die Kirche hat angenommen und ihre Lehre bisher in löblichem Gebrauch und langwieriger Gewohnheit treulich gehalten, ohne Zweifel aus besonderer Schickung Gottes" (14,13).

„Dazu ist Römischer Kirche, von St. Peter herkommend, im Vortrag christlichen Glaubens vor allen Dingen zu glauben, nachdem Christus gebetet hat für Petrus, daß sein Glaube nicht abgehe. Welcher Glaube im Schiff Petri bisher geblieben ist und fürder bleiben wird, sonst wäre Gebet und Wort Christi fällig" (= hinfällig; 91,12).

5. Die oberste und letzte Glaubensnorm

Protestantischerseits wird wiederholt behauptet, daß die „römische Form" der Ausübung des Lehramtes, gegen die Luther kämpfte, eine „Verzerrung" des echten Wesens der kirchlichen Lehrgewalt war, die hauptsächlich darin bestand, daß das Lehramt eine Gewalt „über das Wort Gottes", nicht aber „aus ihm und unter ihm" sein wollte[6]). Die beste Antwort darauf finden wir bei Berthold. Denn er schreibt, wie man damals tatsächlich in der „Römischen Kirche" die Sache auffaßte. Nach ihm ist einzig das Wort Gottes maßgebend, auch für das kirchliche Lehramt. „Die Wahrheit wird uns Menschen verkündet durch Gottes Wort mündlich und schriftlich" (11,2). „Geistliche Obrigkeit hat weder Gewalt noch Macht, zu schöpfen oder zu gebieten neue Artikel des Glaubens, die nicht von Gott herfließen noch an göttlicher Wahrheit hängen" (11,3). „Weder Papst noch Konzil, weder die Kirche noch alle Regierer derselben haben Gewalt, des Evangeliums Text oder Substanz zu verändern, zu mehren noch zu mindern, zu erweitern noch zu schmälern, nach St. Pauls Spruch (Gal. 1,8): Ob wir oder ein Engel vom Himmel das Evangelium anders sagt, denn wie ich euch verkündet habe, der sei verflucht" (13,4).

Das Wort Gottes wird uns vor allem in der *Hl. Schrift* verkündet. Davon handelt der Verfasser in vier Kapiteln mit großer Ausführlichkeit (12–15). Doch ist die Bibel nicht „die sich selbst bezeugende und auslegende Norm", wie auf reformatorischer Seite damals wie noch heute[7]) behauptet wurde. Gerade die verschiedenen Auslegungen liefern den deutlichen Beweis, daß es einen andern Schiedsrichter als die Schrift selbst geben muß. Das kann aber nur das lebendige Lehramt der Kirche sein: „Aus solchem Unverstand der Schrift sind im Glauben unter den Christen je und je bisher zweifliche Irrungen eingefallen und noch, allein um daß (= und fallen noch ein, allein deswegen, weil) wir die Schrift unrecht und nicht wohl verstehen. Wenn wir selbst Heiligen Geist, der in der Schrift allweg redet, könnten verstehen, oder daß die Schrift sich selbst uns zu verstehen geben möchte, alsdann wäre die Schrift ihrer selbst bester Ausleger in allen zweiflichen und uns verborgenen Punkten. Dieweil aber der Hl. Geist der Schrift sich nicht einem jeden Menschen offenbart, sondern heimlich in erwählten Herzen wirkt, auch nicht inmitten der christlichen Kirche schwebt, und wir doch wissen sollten, was Gottes Meinung sei in der Schrift, die wir aber nicht lauter verstehen, darum müssen wir gewarten einhelliger Auslegung christlicher Lehrer, soviel die Kirche darin annimmt und bestätigt" (14,1). Berthold hat noch nicht die spätere Entwicklung des Protestantismus vor sich, die das Prinzip von der „Bibel allein" ja deutlich widerlegt hat, aber er kann schon sagen: „Gegenwärtige falsche Lehrer verraten sich

[6]) G. Hoffmann, *Lehramt*, in: Ev. Kirchenlexikon, 22./23. Lief. (Göttingen 1957) 1050.
[7]) Ebd.

selbst mit dem, daß sie aus der Schrift allerlei irrige Artikel zusammenklauben. Darob sie selbst untereinander oft uneinig, gespalten, widerwärtig und zwiespältiger falscher Meinung werden, als (= wie) geschehen ist zwischen Luther und Karlstadt, Zwingli und Ökolampadius, auch andern neuen Meistern" (16,2). Zur rechten Auslegung der Schrift sind das entsprechende Wissen und ein wahrhaft christliches Leben die Voraussetzung, vor allem ist aber die Gnade des Hl. Geistes notwendig. Nicht „ohne Lernung und ohne Gnade Heiligen Geistes" kann die Schrift verstanden werden (14,2). Der Ausleger und Lehrer der Hl. Schrift muß „demütig, der Kirche gehorsam, gottesfürchtig" sein, nicht rechthaberisch und „zänkisch" wie die neuen Lehrer (14,6–8). Das letzte Wort hat aber immer die Kirche durch ihre Vorgesetzten, den Papst und die Bischöfe, zu sprechen: „Nachdem nun der Kirche, wie vernommen, Hl. Geist beiwohnt, hat sie billig von Christus vollmächtige Gewalt, durch ihre Lehrer Hl. Schrift in ihren schweren Stellen auszulegen, die dunklen Punkte zu erklären, Irrung im Glauben zu erledigen, auch darüber zu beschließen" (14,12; vgl. 14,3,9; 15,1). Das Wort Gottes wird uns aber auch in der kirchlichen *Überlieferung* mitgeteilt. „Vor und nach, auch neben Heiliger Schrift hat Gott Seinen Willen und Meinung, auch Seine Gebote und heilsame Lehre den Menschen verkünden lassen mancherlei durch Wort und Zeichen, durch Geschöpfe und Exempel" (17,1). Er nennt sie „mündliche Wahrheit Gottes" oder „mündliches Wort Gottes". Das Vorhandensein und die Berechtigung der Tradition beweist er aus einer Reihe von Tatsachen: „Christlicher Glaube ist angehebt und gewesen, auch an allen Orten der Welt gepredigt, ehe das einige Evangelium ausgeschrieben und in der Welt verlesen war. Es wird auch nirgends im Evangelium befunden noch geboten, daß allein dem, was im Evangelium aufgeschrieben ist, zu glauben und nichts anderes zuzulassen sei. Sondern Christus hat viel mehr gepredigt, auch mit Worten und Werken ausgerichtet, denn im Evangelium geschrieben steht, wie Johannes bekennt, daß Jesus mehr denn geschrieben ist, getan habe und soviel, daß er vermeint, die ganze Welt möchte nicht begreifen die Bücher, so darüber zu schreiben wären. Darnach haben seine Apostel und ihre Jünger allenthalben in der Welt gepredigt, ohne Zweifel viel mehr, denn im beschriebenen Evangelium steht ... Denn das Evangelium, nämlich die Wahrheit und christlicher Glaube, erstreckt sich viel weiter, als die Schrift des Evangeliums begreift[8]). Darum wer seinen Glauben will engen (= einengen) auf beschrieben Evangelium und außerhalb derselben Schrift nichts glauben, der ist kein rechter Christ" (13,11). Berthold beruft sich des weiteren auf Stellen wie 2 Tim. 2,2; 2 Thess. 2,15; 2 Kor. 3,2 f. Unter Tradition versteht er: „die christliche Ordnung", die von den Aposteln an bis auf uns durch die Kirche „kontinuiert und fürder geführt" wird, und das von den hl. Vätern und christlichen Lehrern aufgeschriebene „mündliche Wort Gottes" (17,6,7,10). Eine Schwäche seines Traditionsbegriffs sehen wir allerdings darin, daß er nicht klar zwischen rein kirchlicher und dogmatischer Überlieferung unterscheidet. Während das Tridentinum in seiner Erklärung die bloß kirchliche Tradition überhaupt nicht erwähnt (D 783), hat es bei ihm den Anschein, als ob auch die kirchlichen „Satzungen und Gewohnheiten" ebenso „vom Hl. Geist fließen" wie die Worte der Hl. Schrift (17,6,10). Doch sagt er auch wieder, daß die Rechte, Statuten, Gewohnheiten der Kirche „gemehrt, gebessert, gemindert, verändert, gar (= ganz) abgetan oder von neuem aufgesetzt mögen werden nach

[8]) „Im NT ist euangelion die mündliche Predigt, nie werden die Briefe oder Evangelien euangelion genannt" (F r i e d r i c h, in: Kittel, Th. Wörterb. II, 733).

Notdurft und Gelegenheit" (17,10). Auch fordert er, daß sie „nirgends seien wider die Hl. Schrift, sondern sich mit derselben vergleichen" (= mit ihr übereinstimmen; 17,6).

Berthold kennt nicht bloß eine die Schrift bestätigende und erklärende Überlieferung an, sondern auch eine neben und mit der Hl. Schrift bestehende *Ergänzungstradition*. „Hl. Schrift der Bibel begreift nicht alle christliche Notdurft, noch ist darin beschlossen alles, was der Kirche oder dem Glauben zugehörig oder menschlichen Sitten not ist. Darum sind daneben durch Christus und seine Apostel, auch durch die Kirche und ihre Regierer mündliche Lehre geschehen, auch Satzung, Gebot, Verbot, Ordnung und Recht aufgerichtet und gemacht nach Veränderung der Zeit und nach Gelegenheit der Leute" (17,6).

Zu dieser „mündlichen Wahrheit Gottes" rechnet er: „Zubereitung der Sakramente, etliche Artikel des Glaubens, so in Hl. Schrift mit ausgedrückten Worten nicht stehen, item christliche Zeremonien, als Sonntag, Weihnachten, und andere hochzeitliche Tage zu feiern" u. a. (ebd.). Hieher gehört auch die Frage nach der Inspiration und dem Kanon der Hl. Schrift: „Heiliger Geist hat vor Zeiten jüdische Synagoge und jetztmals christliche Kirche unterwiesen, welche Schrift anzunehmen und zu glauben oder zu verwerfen sei. Darauf die Kirche alle obbestimmten Bücher, – die er zuvor aufgezählt hat (12,7 f.) – allsoviele in der Bibel heute eingeleibt sind, als jene, die von Gott hie sind, annimmt und allen Christen einbindet, denselben Schriften als dem Wort Gottes ohne Widersprechen festiglich zu glauben, sie zu halten, in Gewohnheit und Gebrauch zu führen, doch ohne Veränderung der Schrift" (12,9).

Wenn wir zum Schluß das Ganze, worin allerdings nur das Wichtigste zur Darstellung kommen konnte, überblicken, können wir zweifellos sagen, daß die Lehre Bertholds von der Kirche für seine Zeit umfassend, klar und bestimmt ist. Sie ist auch nicht in erster Linie polemisch, wie überhaupt sein ganzes Buch nicht einfachhin den Streitschriften der damaligen Zeit einzureihen ist. Die Gegensätze berührt er nur vorübergehend. Es geht ihm um die positive Aufklärung des kath. Volkes und zwar gerade des gewöhnlichen Volkes. Daher kann man nicht fragen, ob er überhaupt das Anliegen der Reformatoren verstanden habe. Er wußte jedenfalls was den „gemeinen Leuten", die durch die neuen Lehren verwirrt waren, not tat. Ihnen suchte er eine klare und sichere Antwort auf ihre Fragen zu geben, und das aus wirklich religiösen Motiven und in durchaus religiöser Begründung. Sein Buch fand freilich, wie es scheint, nicht die Beachtung, die es verdiente. Seine schlichte und bescheidene Art konnte sich in der aufgeregten, stürmischen und lärmenden Zeit nicht genügend Gehör verschaffen. Für uns ergibt sich daraus aber eine wertvolle Erkenntnis, in der wir gerade durch die positive Art seiner Beweisführung aus dem katholischen Glaubensbewußtsein bestärkt werden, daß nämlich Berthold, wie es im Vorwort zur Wiederherausgabe des Buches von Reithmeier der damalige Generalvikar in München Dr. Windischmann formulierte, „jedenfalls ein merkwürdiger und authentischer Berichterstatter darüber ist, was im kath. Deutschland *vor* dem Tridentinum gelehrt und gepredigt wurde"[9]).

[9]) Ebenso H. Lämmer, in: *Die vortridentinisch-kath. Theologie des Reformationszeitalters* (Berlin 1858), 30.

Augustinus zwischen Tagaste und Mailand

Das Vorspiel seiner existenziellen Seinsentdeckung und der erste ontologische Denkversuch

(Fortsetzung)

Von Franz Körner, Würzburg

III. Manichäismus [a])

Augustins erster ontologischer Denkversuch

1. Es ist tragisch zu sehen, wie in dem versteckten aber zähen Ringen Gottes um den Menschen dieser immer wieder aufs neue vor der großen Entscheidung seines Lebens ausweicht und Ihm durch alle möglichen Hintertüren zu entkommen sucht, um seine trotzige Selbstherrlichkeit zu behaupten. Augustinus versucht es nach dem Hortensius-Erlebnis neun lange Jahre in der Gemeinschaft der Manichäer: „Ab undevigesimo anno aetatis meae, usque ad duodetrigesimum, seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus (Conf. IV, 1, 1).

Aber selbst auf diesen Abwegen der „betrogenen Betrüger" bleibt ihm von seiner durch Ciceros Lehrbuch ausgelösten Begegnung mit dem Geistig-Geistlichen doch etwas, was er nie mehr verlieren sollte, und was ihm insofern tatsächlich auch auf seinen weiteren Irrwegen eine neue Lebensrichtung gegeben hat: Es ist die „Liebe zur Weisheit", die „φιλοσοφία" (Conf. III, 4, 8), oder anders ausgedrückt: der bewußte Hunger nach der Wahrheit; d. h. nicht der Hunger nach irgendeinem theoretischen Fachwissen, sondern nach jenem heiligen Ur- und Wirkgrund alles Seienden, der ihn, undeutlich geahnt, innerlich bereits angerührt und entflammt hat (Conf. III, c. 4–6; vgl. III, 1, 1). Immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili!, so hieß es oben schon von diesem zum Markstein der Entwicklung gewordenen Erlebnis (Conf. III, 4, 7).

Bereits in der Zeit, da Augustinus noch mitten im „Strudel der Karthagischen Sitten" steckte, sind wir durch die Confessiones auf einen „innerlichen Hunger, der von einer noch innerlicheren Speise, nämlich von Gott herrührt", aufmerksam gemacht worden (III, 1, 1). Dieser noch unbewußte, aber im Sinnengenuß unbefriedigt gebliebene Herzenshunger nach Höherem ist Augustinus offenbar im Hortensius-Erlebnis als „amor philosophiae" (De b. v. I, 4) bewußt geworden. Deshalb sucht er von da an seine Selbstbefriedigung nicht mehr nur im sinnenhaften Genuß der Welt. Diese ist ihm seit der ersten bewußten Begegnung mit jener „anderen Welt" trotz aller Nebelhaftigkeit seines Erlebnisses jetzt doch irgendwie schal geworden. Wer erfahren hat, was es um das Übersinnliche ist, kann das Sinnliche nicht mehr über alles stellen.

a) Zum vorausgegangenen Abschnitt in der Entwicklung Augustins s. Heft 1, S. 17—33.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die Wendung a terrenis ad philosophiam – wie es übereinstimmend in den Confessiones (III, 4, 8) und den Frühschriften (De b. v. I, 4; Sol. I, 10, 17) heißt – weit über das hinauszielt, was man heute im allgemeinen darunter versteht. Die mit dem Hortensius-Erlebnis begonnene Entdeckung der Geisteswelt vollzog sich bereits dunkel geahnt unter dem Schatten des „Heilig-Geistigen“[27]). Nicht irgendein Schulwissen, sondern das von Anbeginn tief drinnen verborgene, heilige „πνεῦμα“ (vgl. o. C. Ac. II, 2, 5!) ist das eigentlich Forttreibende in der geistigen Entwicklung Augustins. Nachdem dieses vorher nur den dumpfen Hunger einer tiefen Unbefriedigtheit mit dem fragwürdigen Glück der Außenwelt bewirkt hatte, läßt es nun aus der Tiefe des Herzens den Brand der Philosophia auflodern. Das „cor“ weiß schon, daß hier nicht nur das, sondern der Heilige selber am Werk ist. Der Geist aber kann es noch nicht fassen, denn der personale Deus intimus cordi, dessen Namen Augustinus in dunkler Vorahnung vergeblich bei Cicero sucht, erscheint ihm vorerst noch kaum erkenntlich in der philosophischen Verhüllung des antiken Sophia-Ideals. Es ist, wie wenn einem im dichten Nebel bis zur Unkenntlichkeit verhüllt der eigene Vater begegnet: Man sieht ihn und erkennt ihn doch nicht.

So unvollkommen und unbefriedigend diese sich unter der Verhüllung vollziehende Gott-Mensch-Begegnung bis jetzt auch verlaufen sein mag, eines bleibt für Augustins Leben und Denken von größter Bedeutung: die damit begonnene Wendung vom Foris zum Intus. Augustinus ist noch längst nicht am Ziel, aber getreu der tullischen Parole „una essemus beati cognitione naturae et scientia“ (De Trin. XIV, 9, 12) versucht er doch wenigstens schon, sich von der Außenwelt mit ihren „Reichtümern, Ehren und sinnlichen Lüsten“[28]) abzuwenden. Er will jetzt hin zur Innenwelt des Geistes. Daß ihm darinnen verhüllt bereits der noch so ferne und doch schon so nahe Deus veritas, die Wahrheit in Person, begegnet, weiß er noch nicht. Die Richtigkeit dieser Existenzrichtung spürt vorerst nur sein Herz: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig

[27]) Damit ist die bisher fast allgemein übliche Erklärung des Hortensius-Erlebnisses als bloße Wendung zum antiken Ideal des βίος θεωρητικός (vgl. zuletzt etwa Simon a.a.O. S. 38) nicht aus-, sondern eingeschlossen. Man wird deshalb auch nicht mehr etwa unter Berufung auf De b. v. I, 4 und Sol. I, 10, 17 behaupten dürfen, Augustinus habe sich von Cicero lediglich für die damalige Philosophie begeistern lassen und sich daraufhin das in der Spätantike so weit verbreitete stoische Ideal der stolzen Geistes-Autarkie gegenüber den Sinnenreizen, die Ataraxia, zu eigen gemacht. Wir wollen nicht bestreiten, daß ihm derlei eine gewisse äußere Hilfestellung gegeben hat. In Wahrheit aber ist er doch – wie aus dem großen Zusammenhang nicht nur der Spät-, sondern auch der Frühschriften hervorgeht – von Gott her auf den „Geschmack“ der immortalitas sapientiae gekommen (Conf. III, 6, 10 und III, 4, 7), mag er auch von all dem damals erst eine sehr vage Vorahnung gehabt haben. Denn von den tieferen Erkenntnissen, mit denen er später in seinen „Bekenntnissen“ darüber reflektiert, war er selbstverständlich zu der Zeit noch ein gutes Stück entfernt. Bei genauerem Zusehen stellt sich jedoch heraus, daß selbst hinter der tullischen Fassade der augustinischen Erstlingsschriften schon wesentlich Tieferes verborgen liegt als die Worte auf den ersten Blick zu sagen scheinen. Das wird sich uns in einer späteren Arbeit bei der ausführlichen Behandlung der Frühschriften an den verschiedensten Stellen noch sehrdeutlich erweisen. Wir werden vor allem sehen, daß der Begriff „philosophia“ schon beim frühen Augustin einen unverkennbar religiösen Klang hat. Man lese nur einmal unseren oben zitierten Satz (De b. v. I, 4) in seinem ganzen Textzusammenhang und vergleiche ihn etwa noch mit bestimmten Stellen der im gleichen Jahr 386 entstandenen anderen Schriften, aus denen uns das noch deutlicher werden wird.

[28]) Vgl. dazu Sol. I, 10, 17; De Trin. XIV, 19, 26; C. Jul. IV, 14, 72.

hat d a m a l s schon das Innerste meiner Seele sich nach D i r gesehnt" (Conf. III, 6, 10; vgl. III, 4, 7; De b. v. I, 4). Der Geist sollte erst später erfahren, wohin die innerste Mitte des Menschen wesensgemäß schon immer unterwegs ist (vgl. o. Conf. I, 1, 1). Bedeutsam ist jedoch, daß seine B l i c k r i c h t u n g *bereits* nicht mehr nur vom Deus veritas weg nach draußen, sondern bis zu einem gewissen Grade jetzt schon zu ihm hin n a c h i n n e n o r i e n t i e r t ist.
Fassen wir kurz zusammen: Der dem Menschenwesen zuinnerst eingeschaffene Hunger nach der Wahrheit war im Bewußtsein Augustins zum erstenmal anläßlich der Hortensius-Lektüre vom Deus veritas her zu jener brennenden Glut entfacht worden, die ihn – der wie wenige ein homo viator vom Foris zum Intus war – fortan auf allen seinen Wegen, auch den Irrwegen, nicht mehr zur Ruhe kommen ließ „bis er ruhte in Gott" (ib.).

2. Die ersten selbständig-stolzen Schritte auf dem Wege des Geistes waren, wie das so geht, torkelnd. Vom Hortensius war es zur Bibel und von da zu dem vielversprechenden M a n i c h ä i s m u s gegangen. Augustinus klagt sich dessen später bitter an. Aber so unbefriedigend dieses verhältnismäßig lange Wegstück seines Lebens auch gewesen sein mag, so zeichnet es sich doch immerhin dadurch aus, daß Augustinus seine überragenden geistigen Kräfte nicht mehr nur in die Tageserfordernisse verströmen läßt, sondern erstmalig zu einem echten Einsatz bringt. Er bemüht sich neun Jahre lang um den e r s t e n e r n s t h a f t e n V e r s u c h, d a s D a s e i n g e i s t i g z u d u r c h l e u c h t e n.
Die Gemeinschaft der Manichäer schien ihm dazu aus mehreren Gründen damals besonders geeignet: Nirgendwo war nämlich sein wahrheitsdurstiger Bildungsstolz u n d das aus seiner religiösen Vorahnung heraus stammende, bei Cicero aber vergeblich gebliebene Suchen nach dem Namen Christi besser am Platze als bei ihnen[29]). Sie führten ja in einer sehr anmaßenden Art ständig nicht nur die Wahrheit, sondern zugleich auch den Namen Jesu Christi ebenso wie den Gottvaters und des Heiligen Geistes im Munde (Conf. III, 6, 10; De duab. anim. 11) und gebärdeten sich wenigstens in dem damaligen Nordafrika wie Christen (vgl. z. B. De ut. cred. XIV, 30). Dabei versprachen sie seinem Stolz statt kirchlich-autoritativer Dogmen eine selbständige Wahrheitseinsicht: Mihi persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum (De b. v. I, 4; vgl. De ut. cred. I, 2). An Stelle der „anstößigen Unebenheiten" der Bibel (Conf. III, 5, 9; De ut. cred. IV, 13) verhießen sie nämlich – im Unterschied zur katholischen Lehrautorität – ihren auditores eine allmähliche Einweihung in die dann angeblich rational faßbaren Lebensgeheimnisse (Conf. III, 6, 10; De b. v. I, 4). „Du weißt doch, – so erinnert Augustinus später seinen Jugendgefährten Honoratus – daß wir aus keinem anderen Grunde unter diese Leute geraten sind, als weil sie vorgaben, unter Umgehung der schrecklichen Autorität auf dem Wege der lauteren und reinen Vernunft alle, die auf sie hören wollten, zu Gott zu führen und von jeglichem Irrtum zu befreien" (De ut. cred. I, 2). Derartige Parolen haben bei Geistbeflissenen schon immer „Begeisterung" geweckt, wie wir sehen auch bei Augustin.

[29]) Zum afrikanischen Manichäismus s. v. a. P. A l f a r i c s ausführliche Untersuchungen. Dazu aber auch die Kritik J. N ö r r e g a a r d s, *Augustins Bekehrung*. Übers. v. A. Spelmeyer, Tübingen 1923, S. 28–51; ferner E. de S t o o p, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire Romain*, Gand 1909; F. C u m o n t, *La propagation du manichéisme dans l'empire Romain*, in: Revue d'histoire et de littérature religieuse 1 (1910) und W. F r e n d, *Manichaeisme in the struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine*, in: Augustinus Magister, Bd. II (Paris 1954) 859–66.

Außerdem war ihm der Manichäismus noch aus einem anderen Grunde sympathisch geworden. Die Karthagischen Sitten, die er gleich zu Beginn seines Studiums weidlich ausgekostet hatte, waren ihm, wie wir wissen, die wirkliche Befriedigung seines Glückstrebens schuldig geblieben und schal geworden. Sie paßten schon rein äußerlich nicht mehr zu einem Jünger Ciceros. Deshalb kam es ihm jetzt sicher nicht ungelegen, daß die Manichäer gern und hochtönend von Keuschheit und Enthaltsamkeit sprachen (vgl. De mor. eccl. I, 1, 2; Conf. VI, 7, 12), ohne allerdings die Konsequenzen zu ziehen und diese auch von den bei ihnen eintretenden „Anfängern" zu verlangen. Dafür hatten diese „auditores" aber die beruhigende Illusion, ihrem Reinheitsideal doch irgendwie schon durch die alleinige Gemeinschaft mit den dazu verpflichteten „electi" zu dienen. Charakteristisch für diese Zeit ist das „Gebet" Augustins: „O gib mir Keuschheit und Enthaltsamkeit, aber nur nicht gleich!" (Conf. VIII, 7, 17). Um der alten, ans Herz gewachsenen „exteriora bona" willen macht er also mit dem Neuen nicht allzu blutigen Ernst (De ut. cred. I, 2), zumal solches von ihm auch nicht unbedingt gefordert wird. Man konnte ja schließlich nach der dualistischen Weltanschauung der Manichäer alles Sündhafte im eigenen Leben bequem von sich weg auf ein überpersonales Malum schieben und sich dadurch selber der Verantwortung entledigen: Et delectabat superbiam meam extra culpam esse! (Conf. V. 10, 18). Für die leidigen Schuldgefühle war in dieser gnostisch-materialistischen Auffassung erfreulicherweise kein Platz. Nach ihr stehen sich ja bekanntlich zwei Urprinzipien feindlich gegenüber (vgl. Conf. V, 10, 20) und tragen auch im Menschen ihre Kämpfe miteinander aus, sodaß nicht wir, sondern jene an allem „schuld" sind. Für eine echte, aus Freiheit heraus vollzogene Existenz bleibt dabei begreiflicherweise kein Raum.

Derlei hat damals zweifellos ausgezeichnet zur Lebenshaltung Augustins gepaßt. Denn bis jetzt ist er weder mit seiner alten glühenden Sinnlichkeit noch aber auch mit der Anklage seines Herzens fertig geworden. Trotz des Hortensius-Erlebnisses und der damit beginnenden philosophischen Bemühungen um das geistige Intus läßt er doch „in praxi" seinen Lebensvollzug nach wie vor an das sinnlich-materielle Foris verströmen. Wenn auch der Geist bereits das Innerliche in den Blick gefaßt hat, der Wille hat das Steuer noch nicht herumgelegt. Die manichäische „Verführerin" – so bekennt der Kirchenvater – „fand mich, wie ich noch draußen in den Augen des Fleisches wohnte und nur solches bei mir wiederkäute, was ich durch die Augen verschlungen hatte" (Conf. III, 6, 11; vgl. V, 14, 25).

Da nun aber zur Wahrheit nur kommt, wer sie tut (Conf. X, 1, 1), bleibt auch das Denken des jungen Philosophen dort, wo er selber ist: draußen! Das gilt vor allem von seinen ersten ontologischen Denkversuchen. Trotz der bereits erfolgten Berührung mit der inneren Welt des Geistigen, kann er sich etwas wirklich Seiendes nur so denken, wie er das draußen sieht. Wirklichkeit ist für den jungen Manichäer soviel wie Körperlichkeit (vgl. z. B. VII, 1, 1; V, 2, 2; V, 10, 20): „Die falsche Meinung, die ich (damit) von allem Geistigen hatte, ließ mich nicht das Wahre schauen. Die unmittelbare Gewalt des Wahren drängte sich zwar meinem (geistigen) Auge auf, ich aber wandte meinen bebenden Geist weg vom Unkörperlichen und hin zu äußeren Gestalten, Farben und schwellenden Größen" (Conf. IV. 15, 24).

Hier wird der für ein wirkliches Verständnis entscheidende Zusammenhang zwischen der damaligen Existenzhaltung Augustins und seinen ersten onto-

logischen Vorstellungen deutlich genug ausgesprochen. Sein ontologisches Denken ist im wesentlichen schon damals nicht nur einfach von anderen „übernommen", sondern bereits in den von der Wahrheit noch weit entfernten Anfängen ins Bewußtsein erhobenes Leben. Auf den Gedanken, daß Augustinus auch seine nach draußen orientierte Existenzhaltung erst von den Manichäern gelernt und dann entsprechend gedacht haben könnte, wird nach dem, was wir von seinem bisherigen Lebensweg wissen, niemand verfallen. Er ist vielmehr deshalb Manichäer geworden, weil er als solcher das denken konnte, was er in seiner hybriden Weltverfallenheit damals schon seit längerem lebte. Das hatte ja bekanntlich selbst bei der Hortensius-Lektüre wohl eine Erschütterung, aber noch keine grundlegende Änderung erfahren. Denn der dabei empfangene Anstoß zur Innenwelt hin hatte zwar eine neue Blickrichtung des Geistes, aber noch keine wirklich neue Grundrichtung des Lebens zur Folge. Im Banne seiner alten Verfallenheit an das Foris aber vermag er nun einmal nur „Körperliches" zu denken: Imaginabar formas corporeas! (Conf. IV, 15, 26).

Darin mag ihn sicher die damals so weit verbreitete Popular-Stoa[30]) und erst recht der manichäische Materialismus seiner Gesinnungsgenossen bestärkt haben. Bezeichnend ist jedoch, daß der junge Philosoph für andere, ihm sicher nicht völlig unbekannte Lehrsysteme, wie etwa den damals ja auch schon in Blüte stehenden Neuplatonismus, eben offenbar aus existenziellen Gründen einfach noch kein Organ hat. Sein ist und bleibt für den dem Foris Verfallenen immer irgendwie Körper-Sein: Quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur, sed prorsus nihil! (Conf. VII, 1, 1)[31]). Selbst Gott kann er sich nicht anders als etwas Körperliches denken und meint, ihn mit „fleischlichen Sinnen" suchen zu können (Conf. III, 6, 10 f., vgl. V, 10, 19 u. ö.). In phantastisch-unwirklichen „Traumgebilden", die einem „vom Sinnenschein berückten Geiste" entstammten (Conf. III, 6, 10), stellt er sich auch das höchste Wesen als ein corpus lucidum et immensum und den Menschen als ein Stückchen davon vor (Conf. IV, 16, 31). Bezeichnenderweise wendet sich übrigens der junge Philosophie-Student entsprechend seiner damaligen Existenzhaltung vorübergehend auch dem ja ebenfalls nach draußen hin orientierten Aristotelismus zu[32]). Wie so vieles andere versucht er mit Hilfe der aristotelischen Kategorienlehre sich auch seinen Gott zurecht zu denken (Conf. IV, 16, 28 f.). Und schließlich erwächst etwa sechs, sieben Jahre später noch in Karthago als erste literarische Frucht die leider schon früh verlorengegangene Abhandlung De pulchro et apto, in der es ihm – nach der kurzen Inhaltsangabe der Confessiones – selbst bei der Behandlung des Geistigen noch in keiner Weise gelingt, über die der Sinnenwelt entstammenden körperlich-materiellen Vorstellungen hinauszukommen (vgl. Conf. IV, n. 20–27). „Die Stimmen meines Irrtums – so bekennt er später von diesem ganzen Lebensabschnitt – rissen mich nach draußen und das Gewicht meines Stolzes ließ mich in die Tiefe sinken" (Conf. IV, 15, 27; vgl. n. 26; Conf. III, 6, 11). Kein Wunder, denn seine „Geistseele hielt sich nur an körperliche Formen" (Conf. IV, 15, 24).

Deutlicher hätte Augustinus die hybride Extravertiertheit seiner damaligen Existenzhaltung und seines damit

[30]) Vgl. Pohlenz a.a.O. (vor allem Bd. I, S. 449 ff.) und R. M. Bushman, *St. Augustine's Metaphysics and Stoic Doctrine*, in: The New Scholasticism 26 (1952) S. 283–304.

[31]) Vgl. z. B. auch die drastische Schilderung der manichäischen Auffassungen: Conf. III, 10, 18.

[32]) Vgl. H. Meyer, a.a.O. Bd. III, S. 201.

in Wechselwirkung stehenden Denkens nicht charakterisieren können. Seine alte Verfallenheit an die Außenwelt hat mit dem manichäischen Gewande nur eine neue, geistig etwas sublimiertere Form angenommen. Aus dem praktischen Materialismus ist nun auch noch der theoretische geworden. Zusammenfassend müssen wir feststellen: Schon die ersten ontologischen Denkversuche des jungen Studenten sind Auslegungsversuche der eigenen Existenzerfahrung: Der Mensch – ein Körper unter Körpern! *Bereits der junge Augustinus denkt, was er lebt,* und was er gedacht hat, lebt er von da abbewußt, d. h. noch intensiver: „Es sollten fast neun Jahre vergehen, während deren ich mich in jenem ‚Schlamm der Tiefe' (Ps. 68, 3) und den Finsternissen der Nichtigkeit wälzte, aus denen ich mich oft zwar zu erheben suchte, um mich jedoch nurimmer noch tiefer zu verstricken" (Conf. III, 11, 20; *im einzelnen vgl. die eingebenden Schilderungen des III., IV. und V. Buches).* Wie seine damalige nach draußen gerichtete Existenzhaltung im wahrsten Sinn des Wortes „verkehrt" war, so verkehrt waren trotz aller geistigen Bemühungen auch seine ersten, noch ganz dem Sinnlich-Materiellen verhafteten ontologischen Versuche, das Sein als Körper-Sein zu denken. Eine solche Fehlorientierung des Lebens und Denkens konnte freilich nicht lange ohne Folgen bleiben.

IV. Krisis

1. Sehr bald schon sollte der junge Denker die innere Haltlosigkeit erfahren, die seinem ersten zwar geistigen, aber doch noch ganz der vergänglich-flüchtigen Sinnenwelt verhafteten Daseinsentwurfe eignete. Kaum hatte er seine Studien in Karthago beendet und in seiner Heimatstadt eine erste Lehrtätigkeit aufgenommen (Conf. IV, 4, 7), da traf ihn mit dem Tode seines überaus teueren Jugendfreundes ein schwerer Schicksalsschlag. Man muß den viele Jahre später geschriebenen Bericht der Confessiones selber lesen, um sich von der nachhaltig tiefen Erschütterung Augustins ein einigermaßen entsprechendes Bild machen zu können (Conf. IV, 4, 7 ff.): Quo dolore contenebratum est cor meum! (n. 9). Dabei ist bezeichnend, wie mit der Krise seiner Existenz zugleich auch die seines Denkens hereinbricht: Quidquid aspiciebam mors erat, so heißt es uns Heutigen ganz geläufig schon in den Confessiones (IV, 4, 9). „Ich selbst war mir zu einer großen Frage geworden" (ib.). Aus diesem Bekenntnis tritt uns die ganze Ungesichertheit und Fraglichkeit entgegen, die das damalige Leben und Denken dieses wahrlich „modernen Menschen" kennzeichnet: Miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium (Conf. IV, 6, 11). Im Banne des Sterblichen ist der Mensch dem Sterben nahe[33]). Alles erscheint ihm vom Tode gezeichnet. Augustinus ist des Lebens überdrüssig; und trotzdem packt auch ihn bereits die existenzielle „Angst vor dem Tode" (ib.).

In dieser Grenzsituation schaut er wie früher wieder nach dem Jenseitigen aus, der Hilfe bringen könnte. Der junge Manichäer hat Gott nicht vergessen; wie sollte er auch, da dieser ja schon immer selber in der Tiefe seiner „memoria", d. h. in der Tiefe seines Herzens gegenwärtig ist (vgl. Conf. X, n. 26–38 u. o.)[34]). Augustinus ist zwar auf dem richtigen Wege; doch was hatte sein materialistischer Geist inzwischen aus dem „Gott seines Herzens" (Conf. VI, 1, 1) für einen

[33]) Vgl. Conf. IV, 15, 26: ut saperem mortem.

[34]) Im einzelnen s. dazu Körner, *Deus in homine videt* ..., S. 193 ff. (mit weiterer Lit.).

phantastischen Körper-Gott gemacht (s. o.): Error meus erat Deus meus! (Conf. IV, 7, 12). Noch nie hat der Mensch bei seinem eigenen Irrwahn Hilfe gefunden. Es ist ein verhängnisvoller Kreis: Aus der falschen Existenzhaltung erwächst das falsche Denken, das wiederum unmöglich zu einem wahren Existenzvollzug verhelfen kann. Am deutlichsten wird das dem Menschen in der Krisis.

So ist es kein Wunder, daß Augustinus, von der „Last seines Elends" aufs schwerste bedrückt, auf der Suche nach einem tragfähigen Grunde vergeblich seine Seele bei dem „unwirklich-leeren Trugbilde", das er sich von seinem Gott gemacht hatte, niederzulegen sucht. Bei dem, was gar nicht ist, ist auch kein Halt zu finden: „Versuchte ich es, so fiel meine Seele ins Leere und stürzte wiederum auf mich zurück, und ich war für mich selbst der unglückselige Ort geblieben, wo ich nicht sein und von wo ich nicht weggehen konnte. Denn wohin hätte mein Herz fliehen können weg von mir? Wohin wäre ich nicht nachgefolgt?" (Conf. IV, 7, 12). In seiner Weltverfallenheit fehlt Augustin der feste metaphysische Grund, auf dem er hätte Fuß fassen können, um die schicksalhaften Prüfungen seines Lebens bestehen zu können: Ein Fallender, der vergeblich bei sich selbst nach einem festen Halt sucht! Nicht erst in den Confessiones, sondern schon in De beata vita (I, 4) spricht Augustinus davon, daß zu dieser Zeit der Kurs seines Lebens, durch „Nebel verwirrt", lange von „untergehenden Sternen" in die Irre geführt worden ist.

Nach den hier durchaus übereinstimmenden Quellenschriften ist also der dem Hortensius-Erlebnis folgende Lebensabschnitt infolge seiner immer noch falsch zum Foris hin gerichteten Existenzhaltung von einer tiefgreifenden geistigen Unruhe gekennzeichnet. Augustins Denken sucht trotz aller Bemühungen manichäischer Art – oder besser: gerade wegen dieser metaphysischen Phantastereien vergeblich nach einem wahrhaftes Leben erst ermöglichenden Existenzgrund. Was er sich unter Gott vorstellte, waren nur „figmenta inania", die von der Sinnenwelt her genommen waren, mit Gott aber in Wahrheit nichts zu tun hatten und deshalb den Menschen selber nicht „nährten, sondern immer mehr auspumpten" (Conf. III, 6, 10: exhauriebar). Das aus der falschen Existenzrichtung resultierende falsche Denken vermochte keinen besseren Weg zu weisen, und so mußte beides in die Brüche gehen. „Der Mensch – ein Körper unter Körpern", diese Selbstauslegung des Daseins war auf die Dauer unhaltbar, weil sie selber keinen wahren Halt zeigen konnte: „Nirgendwo war Ruhe oder Rat. Ich trug meine geschlagene, blutende Seele, die ungeduldig war von mir getragen zu werden, und fand keinen Ort sie niederzulegen" (Conf. IV, 7, 12).

So hat der erste ontologische Entwurf Augustins – wie nicht anders zu erwarten war – in der praktischen Bewährung sehr bald versagt[35]). Er konnte nun einmal

[35]) Guardini (a.a.O. S. 207) will bei der in diese Lebensperiode fallenden innigen Freundesliebe Augustins zu dem ungenannt bleibenden Jugendgefährten, dessen früher Tod ihm so tief ans Herz greift (s. o. Conf. IV, 4, 7 ff.), ein neues, ebenfalls noch unbewußt bleibendes Durchdringen des Göttlichen entdecken. Was hier zu beobachten sei – so meint er –, ist „nicht der Eros des Platon, sondern die Liebe der Johannesbriefe" (S. 207).
Dabei scheint G. übersehen zu haben, daß Augustinus von dieser Freundschaft gleich zu Beginn seines Berichtes ausdrücklich das gerade Gegenteil erklärt (Conf. IV, 4, 7). Das wiegt um so schwerer, weil es sonst ein Hauptanliegen der Confessiones ist, von der späteren Überschau her alle – auch die ihm seiner Zeit noch unbewußten – göttlichen Einwirkungen auf sein Leben aufzudecken. Hinzu kommt, daß ihm auch während seiner lebensüberdrüssigen Totentrauer das eigene Leben lieber ist als der Freund, und er das seine wohl kaum für ihn hätte hergeben wollen (Conf. IV, 6, 11). Von der johanneischen Liebe aber heißt es: „Niemand

der in innerster Herzmitte bereits erahnten Wirklichkeit und Wahrheit des Seins in keiner Weise gerecht werden. Und genau genommen geht der Irrtum ja nicht nur an sich selber, sondern an der Wahrheit zugrunde. Der Kirchenvater hat es später klar genug ausgesprochen, daß es eigentlich niemand anders als der Deus veritas selber war, der ihn bei seinen manichäischen Wahngebilden, den corporalia phantasmata (Conf. III, 6, 10 u. ö.), nicht zur Ruhe kommen ließ, sondern in zunehmendem Maße zur wirklichen Umkehr vom Draußen der Welt zum Drinnen Gottes hin drängte: „Mit inneren Stacheln treibst Du mich, so daß ich unruhig wurde, bis ich Deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre" (Conf. VII, 8, 12). Im Grunde genommen ist also der erste bei den Manichäern unternommene Versuch Augustins, aus seiner damals immer noch an das Foris verfallenen Existenzhaltung heraus eine Ontologie zu entwerfen, nicht nur an seiner praktischen Unbrauchbarkeit, sondern eigentlich am Sein und Wirken Gottes selber geschcitert.

2. Damit ist dieser wahrheitshungrige homo viator von neuem aufgetrieben. Der Weg zur Wahrheit ist schwer und fordert eine existenzielle Entscheidung, denn nur „wer sie tut gelangt zum Licht" (Conf. X, 1, 1). Ohne das gibt es aber auch keine Ruhe. So folgt im Leben und Denken Augustins eine Periode zähen Ringens zwischen dem von der inneren Herzmitte her vorwärts drängenden Stachel Gottes und dem sich hinter hochtönenden Reden dagegen verschanzenden Menschen, der in seiner extravertierten Hybris immer noch nicht bereit ist, sich dem Deus veritas anheimzugeben: „In meinem Stolz – so berichtet er aus dieser Zeit – irrte ich herum und wurde von jedem Winde umhergetrieben, in tiefster Verborgenheit aber wurde ich von Dir (o Gott) gelenkt" (Conf. IV, 14, 23). Noch ist er von der Wahrheit weit entfernt, aber er versucht doch wenigstens immer wieder sich aus den „Finsternissen der Unwahrheit" zu erheben (Conf. III, 11, 20).

Dabei ist seit dem Hortensius-Erlebnis immerhin schon so viel gewonnen, daß die Geistigkeit des nach seiner ersten Lehrtätigkeit daheim bald in die Bildungsmetropole Karthago avancierten jungen „Philosophie-Dozenten" (Conf. IV, 7, 12; V, 8, 14) die Unverbindlichkeit seiner früheren Studienzeit verloren hat. Auch seine manichäischen Irrwege sind seither durch jenen existenziellen „Hunger nach der Wahrheit" bestimmt, der weder mit „vielschwätziger Rederei noch mit vielen dicken Büchern" zu stillen ist (vgl. Conf. III, 6, 10): „Du, mein Gott, hattest mich bereits auf wunderbare und verborgene Weise belehrt ... daß ein Ausspruch noch nicht deshalb als wahr zu betrachten ist, weil er beredt vorgebracht wird" (Conf. V, 6, 10). Dabei ist dem jungen „auditor" noch durchaus unklar, nach welchem Maßstab er diese klingenden Reden messen und beurteilen soll. Soviel aber ahnt er bereits in der verborgenen Tiefe seiner Seele, daß die gesuchte Wahrheit gar nicht in den wohlgesetzten Worten der Menschen, sondern anderswo liegen muß. Eines ist ihm auf jeden Fall schon ganz klar: Wahres Denken muß sich im lebendigen Vollzug der Existenz bewähren! Was ihm aber die Manichäer mit großartigen Versprechungen an Wahrheitserkenntnis verheißen hatten, war in der Krise des Lebens den erwarteten Halt schuldig geblieben. Diese bittere Erfahrung hatte er bereits gemacht (s. o.).

hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde" (Joh. 15, 13). Von solcher Liebe war Augustinus erst später durchdrungen, so daß er dann – veranlaßt durch die Erinnerung an den Tod seines Freundes – in den Confessiones tiefsinnige Meditationen über sie schreiben konnte.

Augustinus ist von der Brüchigkeit seiner ans Foris verlorenen Existenz auf die Brüchigkeit seines manichäischen Denkens aufmerksam geworden. Er hat damit auf einmal einen Blick für die bisher übersehenen Ungereimtheiten dieses Denkschemas bekommen und quält sich nun in seinem zutiefst von Gott herrührenden Wahrheitshunger redlich mit ihnen herum. „Denn Du, o Herr, – so bekennt er in einem anderen Zusammenhang – Du gerechtester Lenker des Alls, Du bewirkst durch Deine den Fragenden und Befragten unbewußte, geheime Eingebung, daß der einzelne, wenn er fragt, das zu hören bekommt, was ihm aus der Tiefe Deines gerechten Urteils nach den verborgenen Verdiensten der Seele zu hören frommt" (Conf. VII, 6, 10; vgl. ñ. 11). Obwohl der junge Philosoph noch längst nicht weiß, woher die innere Unruhe seiner vom Tode des Freundes erschütterten Existenz und seines von intellektuellen Zweifeln geplagten Denkens eigentlich kommt, spürt er doch diese „inneren Stacheln" schon deutlich genug (s. o. Conf. VII, 8, 12). Erst später ist es ihm aufgegangen, daß auch hier niemand anders als Gott selber aus geheimnisvoller Tiefe heraus am Wirken war: „Deshalb will ich Dir, mein Gott, Deine Erbarmunge naus den tiefsten Innenräumen meiner Seele bekennen. D u nämlich warst es, g a n z u n d g a r D u" (Conf. VII, 6, 8).

Bei diesen also nicht etwa von irgendetwas Menschlichem, sondern zutiefst vom Deus veritas selber heraufgeführten Zweifeln an der Richtigkeit seines eigenen bisherigen Denkens ist es daher nicht verwunderlich, daß ihm – weit mehr als die offensichtlichen Ungereimtheiten der astrologisch-mythischen Faseleien – in der materialistisch-dualistischen Kosmologie und Metaphysik des Manichäismus vor allem die Schwierigkeit eines der dunkel geahnten Wirklichkeit wenigstens einigermaßen entsprechenden G o t t e s b e g r i f f e s zu schaffen macht[36]). Anfänglich war Augustin die Vorstellung, daß die endliche Schöpfung wie „ein Schwamm" von dem "unendlichen Meere" Gottes durchdrungen sei (Conf. VII, 5, 7,) schon deshalb sympathisch erschienen, weil er sich dabei nicht wie das Alte Testament in anthropomorphen Bildern, sondern in phantastischen, hochtönenden Spekulationen ausdrücken konnte. Wie aber soll er sich nun neben diesem in unermeßlich stofflicher Ausdehnung gedachten Gott (z. B. Conf. III, 7, 12; III, 10, 18; IV, 16, 31; V, 10, 19; VII, 1, 1 ff.) das B ö s e denken? An dessen Wirklichkeit kommt er ja genau so wie an der Gottes angesichts seiner ureigenen Lebenserfahrung nicht vorbei. Nach seiner bisherigen ontologischen Grundauffassung kann er sich aber alles Wirkliche nur als irgendwie körperlich vorstellen; denn immer noch ist für ihn Sein soviel wie Körper-Sein (s. o.). Darüber hinaus kann er nichts – weder einen Geist noch eine geistige Intentionalität – als seinshaft wirklich denken (Conf. V, 10, 19 f.; VII, 3, 5). „Daher glaubte ich, es gebe (neben Gott) eine ebensolche S u b s t a n z d e s B ö s e n, eine finstere und unförmige Masse; entweder grob und als solche Erde genannt, oder dünn und fein, wie es der Luftkörper ist. Diese kriecht – nach der Vorstellung der Manichäer – wie ein böser Geist durch jene Erde. Und weil mir m e i n e F r ö m m i g k e i t (!), so gering sie auch war, zu glauben verbot, daß der gute Gott eine böse Natur geschaffen habe, stellte ich z w e i Massen einander f e i n d l i c h g e g e n ü b e r, b e i d e u n e n d l i c h, die böse aber enger, die gute weiter" (Conf. V, 10, 20).

Der Text ist für die Schwierigkeiten, in die sich das ontologische Denken des jungen Augustin verwickelt hat, sehr aufschlußreich. Die bekanntlich aus existenziellen Gründen stammende Verkehrtheit seines damaligen grob sinnlichen

[36]) Vgl. z. B. Conf. IV, 3, 5 f.; V, n. 6+8+10; VII, 2, 3 ff.

Denkansatzes hatte nach unverkennbar manichäischer Vorlage offenbar auch den jungen „auditor" zu reichlich obskuren Spekulationen getrieben. In seiner Existenzhaltung aber inzwischen zuinnerst erschüttert, wird dem dadurch kritisch gewordenen Denker an den sich ergebenden Konsequenzen endlich die Unhaltbarkeit des Ganzen bewußt. Wie könnte er sich denn auch auf die Dauer im Ernst vorstellen, daß z w e i „u n e n d l i c h e Massen" gegeneinander stehen sollten, ohne sich nicht im Raume gegenseitig zu begrenzen, und das heißt doch: e n d l i c h zu machen?

Einen weiteren logischen Widerspruch erkennt er darin, daß der manichäisch gedachte „Gott" von dem gleich-ewigen, ebenfalls stofflich gedachten „Bösen" (Conf. VII, 14, 20; III, 7, 12; IV, 15, 24 u. a.) im dualistischen Kampf zwischen Licht und Finsternis (Conf. V, 15, 20) verletzt und geschädigt werden könne und folglich doch n i c h t ewig-unveränderlich, sondern eben veränderlich sein müßte. Die Veränderlichkeit und Verletzlichkeit Gottes anzunehmen, hätte jedoch wiederum dem widersprochen, was Augustinus, ohne zu wissen woher und wie, von Gott schon weiß[37]). „Ich glaubte an Dich, den Unvergänglichen, Unverletzlichen und Unveränderlichen mit meinem ganzen Innersten (totis medullis). Denn ohne zu wissen, woher und wie mir solches zuteil wurde (n e s c i e n s unde et quomodo), war mir dennoch vollkommen einsichtig und gewiß, daß Vergängliches schlechter als Unvergängliches sei, und ... mein H e r z wehrte sich leidenschaftlich gegen all die Trugbilder (meines Geistes)" (Conf. VII, 1, 1).

Wir wissen, was bei Augustin dieses geheimnisvolle „Innerste" bedeutet, das da offenbar unabhängig von irgendeiner äußeren Lehrautorität um die Wahrheit bereits mehr weiß als der sich noch mit völlig inadaequaten phantasmata abquälende bewußte Geist (vgl. o. C. Ac. II, 2, 5 m. Par. und Conf. III, 4, 8). Das von Gott her (apriori) wissende und jetzt gegen die abwegigen manichäischen Ontologica protestierende „Mark" der Seele war zuletzt am deutlichsten im Hortensius-Erlebnis auf den „Geschmack" der göttlichen immortalitas sapientiae gekommen. Dabei war ja Augustinus endlich auf die höheren Güter aufmerksam gemacht und zur bewußten Wahrheitssuche entflammt worden (vgl. o. Conf. III, 6, 10). Was ihm aber inzwischen von den Manichäern mit pseudowissenschaftlichem Gehabe als „Gott" vorgesetzt worden war, trug – wie er jetzt immer deutlicher merkt – nicht jenen von seinem tiefen Wahrheitshunger bereits gekosteten „Geschmack des göttlichen Wesens" (vgl. Conf. III, 6, 10). Es waren ja nur corporalia phantasmata, „leere Einbildungen", die einem „vom falschen Sinnenschein berückten Geist entstammten" und seinem bisherigen und erst recht seinem späteren Gotteserlebnis (sicut nunc mihi locuta es!) in keiner Weise entsprechen konnten (ib.). Ihnen fehlte der Wahrheitsgehalt, weil Gott nicht „in ihnen" war: Nec sapiebas in ore meo sicuti es! (ib.).

Schon zu dieser Zeit ist also tatsächlich – zunächst zwar nur undeutlich geahnt, aber doch bereits von der Tiefe her wirksam – nichts anderes als der „Deus intimus cordi" (Conf. IV, 12, 18) selber der eigentliche Prüfstein bei Augustins rastloser Wahrheitssuche. Ihm geht es ja bekanntlich in seiner manichäischen Periode bei den ersten Versuchen einer Ontologie im Grunde um nichts anderes als die geistige Auslegung des existenziell Erfahrenen. Deshalb versucht er – wenn auch noch anfängerhaft – offensichtlich damals schon, alles, was er von

[37]) Siehe dazu die breite Darlegung Conf. VII, c. 1 ff.; vgl. Conf. III, 8, 16: Sed quae flagitia in te, qui non corrumperis? aut quae adversus te facinora, cui noceri non potest?

außen her an Anregungen empfängt, „drinnen mit der (göttlichen) Wahrheit zusammenzubringen" (vgl. Conf. X, 6, 10); und immer da, wo die Übereinstimmung zwischen seiner eigenen, wenn auch noch so unvollkommenen, existenziellen Wahrheitserfahrung und der gedanklichen Ausdrucksform fehlt, bleibt der Wahrheitshunger seines Innern ungestillt (Conf. III, 6, 10; VI, 11, 18; VIII, 7, 17). „Aus ihnen – so erklärt er deshalb von den hochtrabenden Reden der Manichäer – sprach nicht D e i n (göttliches) W o r t!" (Conf. VII, 2, 3). Und die Konsequenz lautet: „N o n a s s e n t i e b a r!" (De b. v. I, 4).

So durchzieht – wie wir zusammenfassend feststellen können – nach dem Scheitern der ersten optimistischen Anfänge ein zutiefst unbefriedigt bleibendes Suchen nach dem Eigentlichen seine ganze übrige Manichäer-Zeit. Dabei hat die innere Brüchigkeit, die damals offensichtlich sein ganzes Leben und Denken kennzeichnet, ihren tieferen Grund nicht lediglich in gewissen logischen Widersprüchen seines manichäischen Gedankensystems, sondern in jener immer bewußter werdenden Diskrepanz zwischen der damals immer noch nach draußen hin orientierten, ein falsches Denken nach sich ziehenden Existenzhaltung und der seit langem schon von Gott um die Wahrheit wissenden Herzenstiefe[38]): „Offen liegen mein Herz und meine Erinnerung vor Dir, (mein Gott), der D u nach dem verborgenen Geheimnis Deiner Vorsehung d a m a l s i n m i r w i r k s a m w a r s t u n d s c h o n b e g o n n e n h a t t e s t, m i r m e i n e s c h i m p f l i c h e n I r r t ü m e r v o r A u g e n z u f ü h r e n, damit ich sie sähe und hassen lernte" (Conf. V, 6, 11; vgl. n. 13 f.; VI, 4, 5).

3. Da Augustinus mit seinem einst so hoffnungsvoll im Fahrwasser der Manichäer begonnenen Denken durch den Deus veritas selber in die Enge getrieben worden ist, konnte es ihm auch nicht mehr viel helfen, bei seinen Gesinnungsgenossen Rat zu suchen. Diese konnten nicht die Waage halten und vertrösteten ihn geheimnistuerisch zunächst auf angebliche spätere Eröffnungen und schließlich auf das Kommen ihres berühmten Meisters und „Bischofs" Faustus (De b. v. I, 4; Conf. V, 6, 10; V, 3, 3; C. Faust. I, 1; De ut. cred. 8, 20). Die langersehnte Begegnung mit diesem zwar galanten, aber im Letzten ebenfalls ratlosen und darin sogar ehrlichen Sprüchemacher kommt eines Tages sogar tatsächlich noch zustande, jedoch nur um dem Auditor die Haltlosigkeit der einst so viel versprechenden Irrlehre restlos offenbar zu machen (Conf. V, c. 6 f.; De ut. cred. I, 2).

Von da an hält den kritischen Wahrheitssucher in der Gemeinschaft der Manichäer eigentlich nur noch sehr wenig. Es sind einmal gewisse Freundschaftsbande (Conf. V, 10, 19; De duab. anim. 11), dann die bequeme Erklärung, daß der Mensch nicht selber sündige, sondern eine „alia natura" in ihm (Conf. V, 10, 18), und nicht zuletzt die durch seine immer noch nicht überwundene Extraversion bedingte Unmöglichkeit, sich eine „g e i s t i g e Substanz" vorzustellen (Conf. V, 10, 19; V, 11, 21; V, 14, 25 u. ö.): „Woher hätte ich das auch einsehen sollen, dessen Sehen mittels der Augen nur bis zu den Körpern, mittels der Geist-Seele nur bis zu (körperlichen) Phantasievorstellungen reichte"? (Conf. III, 7, 12;

[38]) Darüber – so scheint uns im Gegensatz zu H o l l *(Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* Tübingen 1928, Bd. III, S. 58) – darf selbst die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß Augustinus zeitweise nach außen als überzeugter Manichäer aufgetreten ist und andere zur gleichen Lehre überredet hat (C. ep. fund. 3; De ut. cred. I, 2; Conf, IV, 1, 1). Solche hektisch wirkende Proselytenmacherei vor allem bei geistig Unterlegenen ist nicht selten ein Beweis für tief innen versteckte Selbstunsicherheit. Schließlich ist Augustinus auch niemals ein manichäischer „electus" geworden!

vgl. III, 6, 10; IV, 1, 1 f.; VII, 1, 1)[39]). Denn immer noch ist Augustinus „im Herzen verstockt" (ego incrassatus corde) und in seiner Existenzhaltung so auf die körperliche Außenwelt festgelegt, daß seine Geist-Seele trotz des Hortensius-Erlebnisses nicht einmal ihre eigene Geistigkeit, geschweige denn die Gottes begreifen kann (Conf. VII, 1, 2; V, 2, 2; V, 10, 20). Hier haben wir ein jahrelang gelebtes und für uns Heutige nicht uninteressantes Beispiel dafür, daß dem auf das „Draußen" gebannten materialistischen Blick der superbia trotz aller Großsprecherei die Entdeckung der eigenen geistigen Innenwelt niemals wirklich möglich ist (vgl. z. B. Conf. IV, 15, 24). Da jedoch Augustinus von dieser existenziellen Haltung trotz aller Ratlosigkeit noch immer nicht wegkommen kann, bzw. wegkommen w i l l, läßt er in seinem Leben zumindest äußerlich alles beim alten. Die innere Daseinsnot seines unbefriedigt nagenden Wahrheitshungers aber wird immer quälender[40]).

C.

Ergebnis und Ausblick

Kurz gesagt ist das Ergebnis des zwischen Tagaste und Mailand von Augustin zurückgelegten Wegstückes ein Fiasko, freilich ein zukunftsträchtiges. Es handelt sich um die ersten Geburtswehen eines neuen Daseins und Denkens. Weitere, noch tiefer greifende sollten folgen. Wir wissen aus dem Bericht sowohl der Früh- als auch der Spätschriften, in welch k r i t i s c h e G r e n z s i t u a t i o n der junge Philosophie-Dozent auf dem nächsten Stück seines Lebensweges von Karthago über Rom nach Mailand noch kommen mußte, ehe der Durchbruch des Neuen, sich schon lange vorher Ankündigenden tatsächlich gelang. Am ausführlichsten erzählen uns davon die Confessiones im V.–VIII. Buche. Die Krise, die in Karthago bereits spürbar geworden ist, erreicht ja bekanntlich erst in Mailand in einer völlig verzweifelten Skepsis gegenüber dem Leben und Erkennen, gegenüber Glück und Wahrheit ihren absoluten Tiefpunkt. Hier s c h e i n t der geschürzte Knoten des Daseins und Denkens zu einem hoffnungslos unentwirrbaren Knäuel geworden zu sein: D e r D e u s i n t i m u s c o r d i r u f t d e n M e n s c h e n a n, a b e r d i e s e r w i l l n i c h t a n t w o r t e n (vgl. z. B. Conf. IV, 12, 18). In seiner hybriden Verfallenheit an das Draußen macht er den wahren Vollzug seines D a s e i n s zunichte, denn dieses läßt sich nur vom Innersten, vom Vere Esse Gottes her erfüllen. In der falschen Existenzrichtung ist aber auch dem D e n k e n des Menschen kein Finden der Wahrheit möglich; denn diese ist ebenso wie das wahre Sein niemals draußen, sondern immer nur drinnen bei dem zu entdecken, den Augustinus später, als er gefunden hatte, „interior intimo meo et superior summo meo" nennt (Conf. III, 6, 11). Dem in Gott untrennbaren Zusammenhang von Vere Esse und Veritas Ipsa entspricht nämlich auf unserer Seite der von wahrem Dasein und Denken.

Wir sehen am Beispiel Augustins, welchen vergeblichen Kampf das menschliche Denken um die Wahrheit führt, solange es auf der Grundlage eines verkehrten Sich-Verhaltens steht. Auch heute versucht man wieder „existenziell" über das Sein zu denken. Die Ergebnisse sind bekannt; und von daher drängen sich unwillkürlich Parallelen auf zu dem damals ja ebenfalls schon von „Unsicherheit",

[39]) Vgl. auch die bei St. G r a b o w s k i, *St. Augustine and the Presence of God*, in: Theological Studies 13 (1952) 336–58, S. 336 ff. angegebenen Texte.

[40]) Conf. V, 7, 13; vgl. V, 6, 10; V, 10, 18 f.; V, 14, 25; VIII, 7, 17; De ut. cred. VIII, 20; C. Ac. II, 9, 23.

„Angst" und „Sorge" umgetriebenen jungen Augustin[41]), der erst durch die gefährliche Krisis hindurch „von der Krankheit zur Gesundheit" gelangen sollte (Conf. VI, 1, 1). An seinem Schicksal, von dem wir hier nur einen kleinen Ausschnitt untersucht haben, könnte klar werden, daß auch die heutige philosophische Frage nach dem Sein anders als lediglich durch geistige Spekulationen, gegen die das „Herz mit aller Gewalt aufschreit", beantwortet werden muß. Denn solange der Mensch nicht zuallererst sein „Herz" erforscht und seine Daseinshaltung vom Foris zum Intus hin „be-kehrt", wird er vergeblich und zutiefst unbefriedigt weiter in der falschen Richtung nach der Wahrheit des Seins suchen.

Doch ist das kein Grund zur Hoffnungslosigkeit. Wir sehen auch das am Beispiel des jungen Augustin. Solange er in seinem Dasein und Denken falsch orientiert war, bedurfte er freilich wie zu allen Zeiten der stimula interna: „Du, o Herr ... triebst mich (weiter) mit inneren Stacheln an, so daß ich keine Ruhe hatte, bis ich Deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre!" (Conf. VII, 8, 12)[42]).

Es soll das also keine Krankheit zu jenem „Tode" hin sein, von dem man heute so viel hört und liest, sondern zur Gesundheit, zur Daseinsvollendung führen. Augustinus selber vergleicht diesen Zustand ja gerade deshalb zurecht mit den Geburtswehen des „neuen Lebens", das freilich nur im Miteinander von Gott und Mensch zur Welt kommen kann (vgl. z. B. Conf. VII, 7, 11 ff.).

So verwickelt dem Menschen der durch das eigene Versagen vor Gott geschürzte Knoten seines Lebensdramas auch erscheinen möchte, er ist kein Gordischer Knoten, der mit der stolzen Macht eines Schwertstreiches zu spalten wäre; er kann und soll vielmehr mit der Behutsamkeit der Demut aufgelöst werden, die unter dem Anruf des Deus intimus cordi nicht mehr Ich, sondern Du sagt.

---

[41]) Vgl. etwa Texte wie Conf. VII, 3, 5: Talia volvebam pectore misero ingravidato curis mordacissimis de timore mortis, et non inventa veritate.

[42]) Bereits in Augustins Erstlingsschrift ist in diesem Zusammenhang davon die Rede, daß jenes im Innern des Menschen verborgene „Göttliche", das durch eine rätselhafte „Trägheit und Schlafsucht dieses Lebens eingewiegt" scheint, von der verborgenen Vorsehung (secreta providentia) oft erst „durch verschiedene harte Schicksalsschläge herausgerüttelt" werden muß (C. Ac. I, 1, 3). Denn dann erst gelangt der Mensch in den Schoß der Philosophie, wo er „aus der innersten Tiefe von dem Wahn befreit wird", der ihn kopfüber in die Verstrickungen der Außenwelt gerissen hat (ib.). Statt dessen verspricht diese „Philosophie" ihm, „den wahrhaftigsten und verborgensten Gott deutlich zu offenbaren und ihn alsbald gleichsam durch leuchtende Wolken hindurch zu zeigen" (ib.). Allerdings – so betont die ebenfalls noch im Jahre 386 entstandene Schrift De beata vita I, 1 noch einmal – würden die wie in ein „stürmisches Meer gleichsam grund- und ziellos hinabgestürzten" Menschen niemals zu solcher Erkenntnis gelangen, „wenn nicht bisweilen ohne, ja wider ihren Willen ein Sturm – von den Toren für ungünstig angesehen – die Umherirrenden ohne ihr Wissen zu jenem hochwillkommenen Lande hintriebe" (vgl. De b. v. I, 2; C. Ac. II, 1, 1).

Diese bereits im Jahre 386 entstandenen und deshalb sicher zuverlässigen Texte geben uns trotz ihrer Knappheit eine außerordentlich wertvolle Bestätigung dafür, daß wir uns den methodischen Erfordernissen entsprechend (s. o. Anm. 8) bei der Darstellung der bisherigen Entwicklung Augustins – durch die Quellenlage gezwungen – ruhig auf die Grundzüge der früher so oft zu Unrecht als „unzuverlässig" verdächtigten „Bekenntnisse" verlassen durften, denn sie stellen dieses existenzielle Drama zwischen Gott und dem abtrünnigen Menschen im wesentlichen nicht anders dar als es bereits die frühesten Werke tun. Nicht wir, sondern Augustinus selber betont in den verschiedensten Früh- und Spätschriften immer wieder mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß sein Lebensschicksal und sein Denken schon in dieser Zeit nicht so sehr durch äußere Einflüsse, sondern vielmehr durch den einen von der Forschung bisher so auffällig vernachlässigten inneren Faktor bestimmt worden ist, der als „interior intimo meo" (Conf. III, 6, 11) schon von Anbeginn in der unbewußten Tiefe des Menschenherzens wirksam ist.

Dabei geht es um nichts anderes als die Entwirrung des durch unsere Schuld verwirrten Gegenübers zwischen Gott und dem Menschen. D e u m e t a n i m a m scire cupio, so verkündet darum später auch unser Denker, was noch in Mailand zum Durchbruch kam und vom Jahre 386 ab sein ausschließliches Lebensprogramm darstellt (Sol. I, 2, 7).

In diesem umfassenden Rahmen steht auch die Ontologie des Kirchenvaters. Sie kann deshalb niemals unabhängig von ihrer lebendigen Wurzel, d. h. unabhängig von der dialogischen Existenz des Menschen vor Gott wirklich in ihrem eigentlichen Grunde verstanden werden. Das hat sich im Laufe unserer Untersuchung schon bei den dramatischen Auftakten dieses existenziellen Denkens gezeigt, dessen Probleme sich zum ersten Male zwischen Tagaste und Mailand stellten, um – wie an anderer Stelle dargestellt werden soll – von da weiter Schritt für Schritt deutlicher der wahren Lösung entgegen zu drängen.

Monstra te esse matrem, Virgo singularis!

Zur Diskussion um Lk 1,34

Von Johannes Bapt. Bauer, Graz

Im Grunde stehen einander zwei Auslegungen der Frage der Jungfrau Lk 1,34 gegenüber: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?": Die eine, als „traditionell" bezeichnete, seit sie von *Augustin* und *Gregor von Nyssa* in die Exegese eingeführt worden ist, erläutert den Begründungssatz dahin, daß Maria nicht sieht, wie sich die Botschaft vom Mutterwerden mit ihrem Jungfräulichkeitsvorsatz vereinbaren lasse: „da ich überhaupt keinen Mann erkenne, niemals einen Mann erkennen will".

Die andere von *Haugg*, *Gächter* (s. deren Werke unten) und nun in den beiden neuesten deutschen Lukaskommentaren (*K. Staab*, Echterbibel, *J. Schmid*, Regensburgerbibel) vertretene Auslegung geht dahin, daß Maria die Botschaft des Engels für die unmittelbare Gegenwart versteht, daß sie aber, da sie ja erst verlobt und noch nicht heimgeführt ist, nicht sieht, wie sie den Befehl Gottes mit der strengen Sitte vereinbaren könnte, die den Verlobten den ehelichen Verkehr untersagt.

Die Schwierigkeiten, mit denen die erste Ansicht zu ringen hat, sind ungleich größer als die, die man noch dazu unberechtigertweise (wie bald zu zeigen ist) gegen die zweite geltend macht.

Pius XII. eignet sich in Munificentissimus Deus den Grundsatz des Suarez an: Mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentiá, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia (Oss. Rom. 2. 11. 1950, S. 4). Nun erklärt die Schrift ausdrücklich, Maria sei verlobt gewesen, wobei nach aller soliden Exegese nichts anderes als die rechtlich gültige Eingehung einer Ehe mit Ehekonsens verstanden werden kann, einer Ehe, die gemäß dem damals geltenden Recht und Brauch erst etwa ein Jahr später mit der Heimführung (Mt 1,18) vollzogen werden sollte. An keiner Stelle gibt uns die Schrift des Alten oder Neuen Bundes oder die älteste Überlieferung einen Anhaltspunkt dafür, daß Maria ihre Verlobung anders gemeint habe, sich vielleicht durch einen Jungfräulichkeitsvorsatz Gott geweiht habe. Auf diese erhebliche Schwierigkeit hat bisher niemand von den Vertretern der ersten Ansicht eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort geben können. Ist da wirklich „nicht der geringste Widerspruch zur Schrift, nicht die geringste Unvereinbarkeit mit den biblischen Berichten"?! Wie sehr man diese mißliche Lage unter den Vertretern der Vorsatz-Theorie empfindet, zeigt das ständige Bestreben unter diesen, möglichst irgendwelche Parallelen für eine Hochschätzung und Praxis der Jungfräulichkeit aus dem zeitgenössischen Judentum ausfindig zu machen. Dazu kommt noch, daß, wenn eine Verlobte ándra où ginósko sagt, sie zunächst nur ihren Mann im Auge hat, nicht „überhaupt keinen Mann" erkennen zu wollen, feststellt. Diese durch nichts zu rechtfertigende Einfügung, ebenso wie die Interpretation des

Präsens (ich erkenne nicht) in futurischem Sinn, tun dem Text tatsächlich Gewalt an, nicht aber (wie sofort gezeigt wird) die Ergänzung eines „noch (nicht)" in unseren modernen Sprachen.

Hat Maria mit ihrer Verlobung auch ihren Ehewillen bekundet, dann ist ihre Frage an den Engel überhaupt nur verständlich, wenn die Botschaft sie in dem Jahr zwischen der Verlobung und der Heimführung trifft, also in dem Jahr, da ihr der eheliche Umgang noch verboten war.

Die gegenteilige Ansicht gerät in soviele Ungereimtheiten, daß sie bei genauerem Zusehen unanehmbar erscheint: sie muß ohne Rückhalt in den Texten postulieren, daß Maria auf Grund göttlicher Eingebung einen Jungfräulichkeitsvorsatz gemacht hat, dieser von Gott angenommen worden ist, daß die Jungfrau trotzdem auf Grund göttlicher Eingebung eine Ehe eingegangen ist, dabei entweder ihren Partner für den gleichen Vorsatz gewonnen, oder ihn überhaupt erst garnicht davon in Kenntnis gesetzt hat, muß erklären, wieso die Schrift sich nicht genauer ausdrückt, wie überhaupt eine derartige Haltung im alttestamentlichen Raum möglich war, schließlich das Schwierigste: mit Hilfe welcher Dezenzbeweise man derart weitreichende Postulate sichern kann.

Im folgenden legen wir unsere exegetisch-philologische Erklärung der gegen die neue Meinung vorgebrachten drei philologischen Bedenken dar: 1. „Siehe, Du sollst j e t z t empfangen" (Lk 1,31); 2. „weil ich j e t z t n o c h keinen Mann erkenne" (Lk 1,34); 3. über das Präsens jenes ginósko. Dabei wird auch eine nähere Untersuchung der sogenannten „Frage" Mariens angestellt („Wie soll dies geschehen ..."). Gleichzeitig damit läuft eine Auseinandersetzung mit den beiden neuesten Verteidigern der Theorie vom Jungfräulichkeitsvorsatz. Die von dieser Seite ins Treffen geführten philologischen Bedenken sind keineswegs neu; wir halten es für wenig ersprießlich, frühere Vertreter derselben da und dort zu zitieren. Neu sind einige Behauptungen bezüglich des Milieus, die Behauptung etwa, daß es bei den Juden damals schon matrimonia Josephina gegeben habe, wofür 1 Kor 7,36–38 im Verein mit rabbinischen Texten zeugen soll, sowie die erneute Berufung auf einzelne Texte aus den Toten-Meer-Funden. Wir besprechen zuerst B. S c h w a n k 's Erörterungen zum Thema, die einen neuen und originellen Lösungsversuch unseres Problems in Vorschlag bringen wollen[1]). Wir knüpfen zunächst an die gegen Gächters Meinung vorgebrachten Einwände (aaO, S. 319) an: In der Engelsbotschaft „Siehe, du wirst empfangen" vermisse man ein betontes „jetzt schon", ebenso wie in der Antwort Marias „da ich keinen Mann erkenne" jede Zeitpartikel wie „noch" oder "vorerst noch nicht" fehle, obwohl das Griechische und das zugrundeliegende Aramäische genug Möglichkeiten gehabt hätte, solche Zeitpartikeln zu verwenden. – Auffällig ist dabei einmal, daß von einem zugrundeliegenden Aramäisch geredet wird, obwohl es sich doch wenigstens unter Exegeten längst herumgesprochen haben sollte, daß hier eine hebräische Quelle in griechischer Übertragung vorliegt; ein aramäischer Urtext wurde kaum je ernstlich vertreten[2]). Lukas hat wahrscheinlich schon eine griechische Übersetzung übernommen und daran kaum etwas geändert[3]). Ist dem so, dann führt uns der Text einerseits in frühe Zeit hinauf, was für die Interpretation wichtig ist, und ist andrerseits von der

[1]) Oberrh. Pastoralbl. 57 (1956) 317–323.

[2]) Vgl. zum Stand der Frage mit ausführlichen Lit.-angaben R. L a u r e n t i n, in: Biblica 37 (1956) 449–456.

[3]) Vgl. P. G ä c h t e r, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1955[3]) 29–55.
R. L a u r e n t i n, *Structure et Theologie de Luc I-II* (Paris 1957) 13 ff., bes. 18.

hebräischen Syntax und Stilistik her zu erklären. Es gibt aber weder im Aramäischen (und Syrischen) noch im Hebräischen „genug Möglichkeiten solche Zeitpartikeln zu verwenden", wie ein Blick in ein deutsch-hebräisches Glossar sofort zeigt: man mußte etwa mit „bis jetzt nicht" umschreiben (lo ad athah), ebenso im Aramäischen und Syrischen[4]). Es ist eben eine für das Hebräische besonders charakteristische Art, die Andeutung einer Restriktion, die der Deutsche durch „nur" oder bei einer temporalen Aussage durch „erst", bzw. „(nicht) mehr", „noch (nicht)" ausdrückt, häufig dem Kontext zu überlassen; das hat schon ein so glänzender Hebraist wie Eduard K ö n i g[5]) ausdrücklich festgestellt und mit zahlreichen Belegen erhärtet. Man kann sich zu allem Überfluß auch noch in den Konkordanzen umsehen: wie oft setzen die LXX ein „nyn", „oupō" oder „ēdē" in den Text, ohne im Hebräischen dafür eine ähnliche Partikel vorzufinden. Ebenso fügt die lateinische Übersetzung ein „nondum" ohne hebräische Entsprechung ein, z. B. „nondum venit tempus" für hebr.: „die Zeit ist nicht gekommen" (Agg 1,2), desgleichen Chr 30,3: „populus ‚nondum' congregatus fuerat in Jerusalem"; 1 Esdr 3, 6: „templum Dei ‚nondum' fundatum erat"; Spr 8,24: „Nondum' erant abyssi". Aus dem gleichen Grund wird auch oft „adhuc" eingefügt, wie etwa Jer 41,4: „nullo ‚adhuc' sciente" (weiš lo jādā) u. ö., oder „necdum": z. B. Gen 19, 8: „Habeo duas filias, quae ‚necdum' cognoverunt virum"; Ex 22, 15 (Vg 16): „Si seduxerit quis virginem ‚necdum' desponsatam" (Lev 21,3: „quae non est nupta viro"). Jer 1, 6 (u. 7) heißt genau entsprechend dem Hebräischen: „nescio loqui quia puer ego sum", wir können nur sagen: „. . ., ich bin ja ‚noch' ein Kind!"

Diese Eigenart des Hebräischen, vieles dem Kontext zu überlassen, ist sprachpsychologisch leicht zu erklären. Situationsgebundene und lebensnahe Ausdrucksweise verzichtet auf manche solcher Angaben, die sie durch den Zusammenhang und den Ton der Rede implizit eher noch stärker hervorhebt, als die explizit geschehen könnte. Wir machen diese Beobachtung in unseren modernen Sprachen ebenfalls, vor allem in der gesprochenen Sprache: „Ich komme zum Treffpunkt, und sie ist nicht da", d. h. noch nicht! oder: man ruft mich an: „Kommst Du?" – „Kann nicht, bin (noch) über einem Aufsatz!" oder: „Fährst Du mit?" – „Wie denn, ich habe (noch) keinen Paß!" In Gesprächen, Briefen, Berichten, Erzählungen, die eine Situation präsent haben oder präsent machen, fallen Partikeln wie „noch", „schon", „erst" u. ä. häufig aus. In griechischen oder lateinischen Schriftwerken, wo man bewußt auf L e s e r Rücksicht genommen hat, sind die Partikeln zur relativen Zeitangabe häufiger, und man hatte auch in den Übersetzungen der alttestamentlichen Texte oft das Bedürfnis, solche einzufügen, wenn man das auch längst nicht immer tat.

Man überlege nun zur Engelsbotschaft folgendes: Ehemals sprach Gott persönlich den Menschen an, später offenbart er seinen Willen durch Engelsboten oder im Traum: verschieden ist dabei nur die Art der Offenbarung, nicht aber ihre Unmittelbarkeit bezüglich des Zeitpunkts. Es ist also schon von vornherein naheliegend, daß Gott sich zum geeigneten Zeitpunkt mitteilt, ob er nun persönlich oder durch einen Boten spricht: es ist kein Grund da, anzunehmen, daß er den Auftrag zur Empfängnis für Maria zu einem Zeitpunkt erteilt, da sie noch nicht heimgeführt ist, also erst bis dahin warten müßte: Maria konnte eine Engelsbotschaft nur von der unmittelbaren Zukunft verstehen, weil sie nur für

[4]) Vgl. etwa O. K l e i n, *Syr.-griech. Wörterbuch zu den vier kanon. Evv.*, in: ZAW 28 (Gießen 1916) 43a und 77b.

[5]) *Stilistik, Rhetorik, Poetik* (Leipzig 1900) 196 f.

diese gemeint sein konnte. G. M o l i n hat sehr zutreffend festgestellt, daß es im Alten Testament „keine mit der unseren vergleichbare Engelsankündigung gäbe, die sich nicht auf die unmittelbare, sondern auf fernere Zukunft bezöge. Engelsbotschaften im Alten Testament sind unmittelbare Einleitung eines göttlichen Heilshandelns[6]").

Dazu kommen nun noch weitere Beobachtungen philologischer Natur, die geradezu unter Beweis stellen, daß es sich hier um ein futurum instans handelt: Wir finden die gleiche hebräische Wendung (die nach einstimmigem Urteil der heutigen Exegeten Lk 1, 34 gestanden haben muß) Gen 16, 11 und Ri 13, 5: „hinnak harah", also „hinneh" plus dem Suffix der 2. Person plus Partizip. Eine solche Konstruktion ist nach dem klaren Urteil der Grammatiker als unmittelbares Futur aufzufassen[7]). Man vergleiche das durch den Infinitivus absolutus als gewiß bezeichnete, aber keineswegs als unmittelbar folgende „moth thamuth": morte moriemini (Gen 2, 17) mit der Drohung im Traum des Abimelech: „hineka met", das man exakt mit: ecce moriturus est wiedergeben müßte (vgl. Gen 48, 21; 50, 5: „hinneh anoki met": Vulg: en morior, genauer: en moriturus sum). Alle die drohenden Ankündigungen Gottes, die als nächst hereinbrechend geschildert werden, beginnen mit dieser Konstruktion „hinneh" plus Partizip, die dann meist mit einem „wekatalthi" (das häufig die Idee der weiteren Abfolge ausdrückt) fortgesetzt wird; eine solche Konstruktion mit dem Partizip ist an sich schon ein futurum instans; tritt noch „hinneh" vorn hinzu, dann wird dadurch die Nuance des „Nächstbevorstehenden" noch stärker hervorgehoben, wie Joüon aaO betont. Man vergleiche einmal folgende Texte: Gen 6, 13. 17; 9, 9; 41, 17; 48,4; Ex 8,17; 9,18; 10,4; 14,17; 16,4; 17,6; 34, 11; Nm 24, 14; 25, 12; 1 Sm 25, 19; 2 Sm 12, 11 usw. In einem ausführlichen Artikel nehme ich demnächst sämtliche Stellen, an denen sich die besagte Konstruktion findet, durch: das Ergebnis lautet dahin, daß die Grammatiker mit ihrer Feststellung vom Futurum instans recht haben. Es ist übrigens interessant, die Übersetzungen zu studieren: Vulgata gibt fast durchgehend mit Futur, selten mit Praesens wieder, LXX genau umgekehrt vorwiegend mit Präsens, selten mit Futur. – Stellen wir diese rein philologischen Erwägungen in Rechnung, dann ergibt sich als präzise Übersetzung für Lk 1, 31 in seinem auf ein hebräisches Original zurückgehenden Tenor nur: Ecce conceptura es, oder: Scito, te concepturam esse, deutsch: „Siehe, du sollst n u n empfangen!"[8])

In einem Sermo etwa aus der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, der unter dem Namen des Athanasius steht[9]), findet sich schon die sprachlich äußerst feinfühlige Interpretation: Auf die Engelverkündigung hin, „kommt die Jungfrau in Verlegenheit, weil sie auf das Natürliche sinnt und an ihren Verlobten Josef denkt, und so antwortet sie dem Engel: ‚Wie geschieht mir das, da ich keinen Mann erkenne?' ‚Weil ich keinen Mann erkenne' sagt sie, Du aber, o Engel, durch jenes „Siehe", das eine Hinweispartikel ist, verkündest: „Siehe du sollst emp-

[6]) Bibel und Liturgie 24 (1956) 77.
[7]) S. G. B e r g s t r ä s s e r, *Hebr. Gramm.*, II (Leipzig 1929) § 13 h.; P. J o ü o n, *Grammaire de l'hebreu biblique* (Rom 1947) § 119 h; O. G r e t h e r, *Hebr. Gramm.* (München 1951) § 81 f.
[8]) Ich muß hier einiges aus m e i n e m Aufs. „*Die Antwort der Jungfrau (Lk* 1, 34)" in: Klerusblatt Salzburg 90 (1957) Nr. 25, S. 244 f. wiederholen.
[9]) Vgl. M. J u g i e, in: Echos d'Orient 39 (1941/42) 283–289 – (Auszug bei M a r o u z e a u, L'Annêe philologique 16 (1946) 86 – Aus der Nennung bei B. Altaner, *Patrologie*, 1950 (1955) 233; (vgl. [5]1958, 243) und bei Chr. B a u r, *Initia Patr. Graec.* II, 588 (Studi e Testi 181, Rom 1955) wird man irrtümlich auf die Echtheit des Sermos geführt!).

fangen", als ob die Zeit schon drängte, deshalb weiß ich nicht, wie dies geschehen soll, also sag an, Engel, erklär mir das!"[10])

D. Haugg hat gewiß nicht zu Unrecht gefordert, daß ein Hinweis Marias auf eine etwaige innere Bindung durch Vorsatz oder Gelübde anders hätte formuliert werden müssen als Lk 1, 34: „Entweder wäre ein „oudépote" eingefügt (vgl. das Petruswort zu Jesus „egò oudépote skandalisthésomai" Mt 26, 33), oder der Satz durch ein „ou dýnamai ginóskein" eindeutig festgelegt"[11]). Haugg vermißt ferner ein Eingehen des Engels auf die Frage der Jungfrau, wenn diese im Sinn eines Keuschheitsgelübdes ausgelegt werden müßte (aaO). Ehe wir die sogenannte „Frage Marias" erörtern, noch ein kurzes Wort zu dem Präsens von „ou ginosko". Ri 21, 11 wird befohlen, den Bann an jedem Mann und jeder verheirateten Frau zu vollstrecken. „Für ‚Frau' steht eine genaue juristische Umschreibung, die keinen Zweifel läßt"[12]). Es heißt dort nämlich „und jede Frau, die kennt (Partizipium!: „joda'ath", griech. cod. A „ginoskousan", B „eidyian"!) das Lager des Mannes", und im nächsten Vers ist die Rede von den „Jungfrauen, die einen Mann nicht erkannt haben zu männlichem Beischlaf". Ein gleicher Bannbefehl steht Num 31, 17: „Tötet von den Kindern alle Knaben und von den Frauen jede, die mit einem Mann verkehrt" (wekol išâh joda'ath îš). Was also mit diesem Partizipium, wie es hier mehrfach steht, bezeichnet wird, ist der Zustand der heimgeführten Ehefrau; vor der Heimführung ist sie bethulâ, parthénos, Jungfrau. Von den Jungfrauen, die man am Leben gelassen hat, weil sie keinen ehelichen Umgang gehabt hatten, steht sowohl Num 31, 35, Ri 21, 12, von der Tochter Jephtes Ri 11, 39 das Perfekt: „erkannt haben, erkannt hat", dementsprechend auch in den LXX égnosan bzw. égno, ähnlich die Vulgata. – Wenn wir uns nun fragen, welche Form und Zeit in der hebräischen Vorlage von Lk 1, 34 gestanden sein kann, brauchen wir nicht lange zu überlegen: ein Perfekt wäre sicherlich wie in den angezogenen LXX-Stellen mit griechischem Aorist oder Perfekt wiedergegeben worden, ein Imperfekt wohl mit dem Futur; unserem Präsens kann eigentlich nur ein Partizip zugrunde liegen, wie wir es eben in einem bestimmten Zusammenhang kennengelernt haben, wobei Ri 21, 11 auch sehr treffend ein griechisches Partizip des Präsens (ginóskousa) steht; für die dritte Person Singularis im Akkusativ („ein Weib, das ehelichen Umgang hat") ist das Partizip ganz passend, während man für die erste Person Singularis, noch dazu als Subjekt, kaum „ouk eimi ginóskousa", sondern nur „ou ginósko" sagen konnte. Maria stellt also nichts weiter fest, als daß sie gegenwärtig parthénos emnesteuménē ist, die keinen ehelichen Umgang mit ihrem Mann hat. Dieses Präsens fällt innerhalb der Verse 31–35, wo durchwegs Futura stehen, besonders auf[13]) und darf deshalb ganz und garnicht als Futurum gedeutet werden. Es hat, wie wir gezeigt zu haben glauben, seine genaue Bedeutung ganz entsprechend den Partizipien von Num 31, 17 und Ri 21, 11: es bezeichnet den gegenwärtigen Zustand, in dem sich Maria befindet: mit nichts ist angedeutet, daß die Jungfrau diesen Zustand auf immer fortzusetzen gewillt wäre.

Untersuchen wir nun näher die sogenannte „Frage" der Jungfrau.[14])

[10]) PG 28, 829 BC.
[11]) D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort* (Stuttgart 1938) 48.
[12]) A. Schulz, *Das Buch der Richter* (Bonn 1926) 109.
[13]) Haugg, aaO. 47.
[14]) Im Folgenden wieder Einiges wörtlich aus meinem genannten Aufsatz im Salzburger Klerusblatt.

Auf die Botschaft des Engels antwortet die Jungfrau sehr knapp, für viele der heutigen Leser zu knapp, um verstanden zu werden. Nimmt man aber die Grammatik zu Hilfe, dann schwinden alsbald die Schwierigkeiten. Das Versehen, das zur unrichtigen Auffassung des ersten Teils der Antwort Marias geführt hat, ist den Grammatikern unterlaufen, die das semitisierende Griechisch des NT stets mit der klassischen Grammatik verglichen haben. Was dort zu rechtfertigen war, durfte wohl auch hier so interpretiert werden wie dort. So hat man in den meisten mit griechischem „pōs" (lat. quomodo) eingeleiteten Sätzen einfach Deliberativ- und Dubitativsätze gesehen. Kurz gesagt, die wirklichen Deliberativsätze in der griechischen Bibel sind nicht häufig, und die wenigsten mit „pōs" eingeleiteten Sätze wollen tatsächlich nach der Art und Weise fragen (wahrscheinlich nur Gen 43, 27; Dt 12, 30; 2 Kg 1, 5; 3 Kg 12, 6 par: 2 Chr 10, 6; Est 9, 12; Weish 6, 22; Agg 2, 3/4; 1 Kor 15, 35; Röm 4, 10; Joh 9, 10. 19. 26), wobei durchwegs Gegenwart oder Vergangenheit (bzw. Mitvergangenheit) steht.

Die in der gesamten griechischen Bibel mit Futur konstruierten „Pōs"-Fragen sind in Wirklichkeit genau entsprechend den hebräischen mit „aik" eingeleiteten Fragen k e i n e eigentlichen F r a g e n, sondern N e g a t i o n e n. Ein Beispiel aus dem AT genüge: Die Braut ruft dem Bräutigam zu (Hl 5, 3): „Ich habe mein Kleid schon abgelegt, wie sollte ich es wieder anziehn? Ich habe mir die Füße schon gewaschen, wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?" Im NT erklären die Synoptiker einander: Mt 12, 26: Quomodo stabit regnum eius? Dasselbe Lk 11, 18. Aber Mk 3, 26: non potest stare. Manche Sätze sind ohne diese grammatische Erkenntnis nicht recht verständlich: Mk 4, 13: Nescitis parabolam hanc; et quomodo omnes parabolas cognoscetis. Viele „Pōs"-Fragen sind mit Praesens konstruiert: hier wird die Berechtigung einer Tatsache, Handlung, Gesinnung in Frage gestellt: Lk 20, 44: quomodo filius eius est; er kann doch nicht Davids Sohn sein! Mk 12, 35: quomodo dicunt scribae: mit welchem Recht sagen sie? Aber Mt 7, 4: quomodo dices (ereis) fratri tuo, wo die Nuance in dem Futur liegt: willst du etwa zu deinem Nächsten sagen? Du hast es noch nicht getan! Eine lückenlose Bestandaufnahme aller „Pōs"-Sätze der griechischen Bibel ergibt, daß Sätze wie Lk 1, 34: „quomodo fiet istud" nicht anders denn als sachte Negation aufgefaßt werden können. Sollte nach dem „Wie" der Verwirklichung gefragt werden, dann stünde ein prospektiver Konjunktiv wie Lk 23, 31 (vgl. Epiktet 4, 1, 100 und Schenkls Index s. v.)[15]).

Mit anderen Worten, rein philologisch gesehen ist zwischen dem Wort des Zacharias „Unde hoc sciam" (Lk 1, 18) und dem Marias kein Unterschied anzunehmen. Ein wirklicher Unterschied liegt einzig in der Begründung: Zacharias verweist auf sein und seiner Frau Alter, Maria macht einen ethischen Einwand: Sie hat mit ihrem Angetrauten entsprechend der maßgeblichen Sitte der Zeit vor der Heimführung (Mt 1, 18: antequam convenirent inventa est in utero habens, was für Joseph die große Schwierigkeit darstellt!) noch keinen ehelichen Umgang.

Der Engel klärt die Jungfrau daraufhin auf: V. 35–37. Maria sieht die Unmöglichkeit, richtiger gesagt die Unerlaubtheit der Verwirklichung der Engelsankündigung darin, daß sie der Sitte, die doch gottgeheiligte, gottgewollte Einrichtung war, zuwiderläuft. Darauf trifft der Gipfel der Erklärung Gabriels:

[15]) Alle Einzelheiten findet man in m e i n e m Artikel: „πως *in der griechischen Bibel*", in: Novum Testamentum, Leiden 2 (1957) 81–91.

„Garnichts ist bei Gott unmöglich." Vorhergeht aber die Antwort auf das „Ich habe noch keinen Umgang mit meinem Mann": Die Offenbarung von der Jungfrauengeburt a minori ad maius: die greise Elisabeth ist durch den alten Zacharias noch schwanger geworden, weil Gott wollte, und wenn er will, kann auch eine Jungfrau durch Gottes Kraft schwanger werden. Nun gibt es für Maria nur mehr das uneingeschränkte „Ja" zum Willen Gottes, der sie in der wunderbarsten Weise ausersehen hat. Maria war noch Jungfrau und hat in echt alttestamentlichem Verständnis die voreheliche Keuschheit der Unverheirateten, der Verlobten vor der Heimführung unversehrt bewahrt und sich nicht gescheut, diese Haltung von dem Gottesboten und seinem Auftrag ausdrücklich zu verteidigen: hier stand scheinbar Gottes Gebot und Wille gegen Gottes Gebot und Wille (wahrscheinlich für Maria Kriterium für die Authentizität der Engelsbotschaft, vgl. zur Idee Gal 1, 8 und 2 Kor 11, 14). Neigen wir uns doch vor der schlichten Größe und dem Mut dieses einzig erwählten Mädchens, das, sowie es sich zur Mutterschaft durch die Heirat bereitete, ebenso die Zeit vor der Heimführung unerschütterlich zu dem alttestamentlichen Ideal der Jungfräulichkeit stand bis zu dem Augenblick, da es, durch den Anspruch Gottes getroffen, freien Entscheids auf die Bahn steter Jungfräulichkeit trat.

Fragen wir schließlich nach den von B. Schwank (aaO, 321) postulierten Matrimonia Josephina: Kann man wirklich mit Schwank feststellen: „Es gab im vorchristlichen Judentum den rechtlichen Zustand, daß eine Jungfrau zwar verlobt war, aber nie (!) zur Ehe kam"? Als Beweis dafür wird Kethuboth 5, 2 angeführt: „Man gewährt einer Jungfrau von da an, wo der Mann sie zur Hochzeit aufgefordert hat, 12 Monate, um ihre Ausstattung zu besorgen. Der Witwe aber gewährt man 30 Tage. Ist die Zeit herangekommen, ohne daß sie geheiratet worden sind (so Billerbeck, während Bonsirven übersetzt: „Si le terme arrive et qu'ils ne se marrient pas"), so sind sie von dem Seinigen zu unterhalten (Bonsirven: „la fiancée est nourrie aux frais du mari")[16]). Wie das näherhin zu verstehen ist, zeigt Kethuboth 57b (bei Strack-Billerbeck aaO): „Komm und höre; wenn sich jemand mit einer Jungfrau verlobt hat, so gibt man ihr, gleichviel ob der Mann sie (zur Hochzeit) auffordert und sie (diese) hinausschiebt, oder ob sie ihn auffordert und der Mann hinausschiebt, 12 Monate Zeit von der Stunde der Aufforderung, aber nicht von der Stunde der Verlobung an". Ein wiederholt anonym angeführtes Wort zu Spr 13, 12 („Lang hingezogenes Harren macht das Herz krank; ein Lebensbaum aber ist ein erfüllter Wunsch") lautet: „Lang hingezogenes Harren usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie nach der bestimmten Zeit heiratet. Ein Lebensbaum aber usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie sofort heiratet"[17]). Was will also diese Vorschrift bezüglich des Unterhalts der nicht zur bestimmten Zeit geheirateten Braut anders, als diese schützen und ein unberechtigtes Hinausschieben der Hochzeit (was vor allem eine Last für die Braut bedeutete, wenn sie am Ende vielleicht überhaupt nicht geheiratet wurde) verhindern. Zieht die Braut die Hochzeit (aus einem verständlichen Grund) hinaus, dann wird durch die gleiche Vorschrift der Bräutigam zur Entscheidung gedrängt. Einen „Dauerverlobungszustand" aus den angeführten Texten herauslesen kann man nur mit mehr als bloß exegetischer, philologischer Einsicht. Man kann die Unterhaltsvorschrift gut mit der Sicherung der hebräischen Sklavin-Nebenfrau durch den

[16]) Text bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II (München 1924) 397 f., bei J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* (Rom 1955) 1250.
[17]) Strack-Billerbeck, aaO, 398.

Gesetzgeber Ex 12, 7–11 vergleichen: „Wenn ein Mann seine Tochter als Sklavin verkauft, soll sie nicht so wie die Sklaven entlassen werden. Hatte er (der Käufer) sie nun für sich bestimmt, und sie wird ihm mißfällig, dann lasse er sie loskaufen. Sie fremden Leuten zu verkaufen, wenn er sie verschmäht, dazu ist er nicht befugt ... Nimmt er sich noch eine andre, so darf er sie in der ihr zukommenden Fleischkost, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen. Wenn er ihr diese drei Pflichten nicht erfüllt, so darf sie unentgeltlich, ohne Entschädigung frei weggehen". Hier wie dort wird für einen Fall, der zu einer Gefährdung führt, eine Schutzbestimmung erlassen. In keinem der beiden Fälle sind wir zur Ausnahme berechtigt, daß solche Schutzbestimmungen für Ausnahmefälle einen Dauerzustand geregelt hätten, von dessen Existenz wir noch dazu weniger als nichts wissen.

Was ein halbes Jahrhundert später in Korinth unter dem Einfluß paulinischer Askese und Eschatologie vielleicht (!) möglich war, ist mit einem allgemein jüdischen Milieu (dort soll es nämlich nach Schwank diesen „Dauerverlobungszustand" gegeben haben) kaum vergleichbar. Selbst Laurentin, der in Bezug auf die Enthaltsamkeitsideen des zeitgenössischen Judentums grundsätzlich nach exegetischen Höchstsätzen interpretiert, getraut sich lediglich festzustellen, daß Maria, das was ein halbes Jahrhundert später auf dem Niveau einer mittleren Christengemeinde durch Paulus möglich geworden sei (1 Kor 7, 8, 32–38), kraft ihrer hohen seelischen Qualitäten antizipiert habe. Josef hat nach L a u r e n t i n am wahrscheinlichsten ähnliche Ideen in Essenerkreisen angenommen[18]). Aber selbst wenn man in essenischen Ordensgemeinden ehelos gelebt hat, oder vielleicht sogar „in der Welt" in essenischem Geist auf die Ehe verzichtet hat, wo findet man denn irgendeinen Hinweis darauf, daß man im gleichen Geist auch noch geheiratet hätte, um dann die Ehe doch nicht zu vollziehen? Nach den Berichten von Josephus und Philon gab es Essenergruppen, die nur zur Kinderzeugung heirateten, sich sonst aber (sobald die Frau empfangen hatte) enthielten, im allgemeinen aber heirateten die Essener nicht: „sie verachten die Ehe, aber adoptieren Kinder... sie heiraten nicht, weil sie die Ausschweifungen der Frauen kennen und überzeugt sind, daß keine Frau einem einzigen Mann allein die Treue wahrt" (Josephus, B. Jud. 2, 8, 2 – Niese IV, 176 f.).

Bei Euseb wird uns ein Fragment Philons überliefert (Praep. Ev. 8, 11 – Mras GCS 43/1, 456 f.), worin festgestellt wird, daß die Essener deshalb nicht heiraten, „weil die Ehe ihre eigene Ordensgemeinschaft auflösen würde, weil die Frau egoistisch und maßlos eifersüchtig ist, weil ihr nichts leichter fällt, als die Sitten der Männer zu verderben. Zudem übt sie auf Aug und Ohr derer, die sie täuschen will, unverschämt ihre Verführungskünste aus ... hat sie Kinder, dann wird sie arrogant und herausfordernd, frech und schamlos ...". Wer das Alte Testament kennt, weiß, woher diese Farben geliehen sind: aus der Spruchliteratur: nur daß sie dort dem Mann den Blick schärfen und den Ernst der Wahl bewußt machen sollen, während sie hier im Sinn der bekannten Thoraverschärfung verabsolutiert werden. Wenn die Enthaltsamkeit der Essener gelegentlich mit

[18]) *Structure* ..., 188. – Zur Deutung von 1 Kor 7 vgl. neuestens den sehr beachtenswerten Artikel „*Super virgine sua*" von J. L e a l, in: Verbum Domini 35 (1957) 97–102: nach L. behandelt Paulus im ganzen 7. Kap. das Sexualproblem nach seiner personalen und individuellen Seite. Vv. 36–38: quid debeant facere iuvenes qui aliquam mutuam habent relationem. Procedantne ad matrimonium an virginitatem servent? (S. 99) ... cum virgine, quae sua dicitur ob speciale et a nobis ignotum vinculum (S. 102). – Hier könnte man nämlich weiterfragen, ob die beiden überhaupt verlobt gewesen seien (darüber handle ich demnächst in einem eigenen Artikel).

der Gottesliebe in Zusammenhang gebracht wird, als wäre dies der erste und tiefste Grund dafür, worauf Laurentin so sehr pocht[19]), dann kann man das nur über diesen Weg der Gesetzesverschärfung verstehen: Nicht die Liebe zu Gott als solche, sondern die Liebe zum Gesetz Gottes in seiner strengsten und unerbittlichsten Form ist das treibende Motiv in der Askese dieser Sektengruppen. Mit der christlichen Jungfräulichkeit hat solcherart Asketismus soviel zu schaffen wie die Häresie mit dem Dogma.

Auf welchem Weg man im übrigen zu den weittragendsten Schlußfolgerungen zu gelangen pflegt, soll an einem Beispiel aufgezeigt werden. Laurentin[20]) macht darauf aufmerksam, daß in der Kriegsrolle von Qumran den Frauen verboten werde, das Schlachtfeld der Söhne des Lichts während der Dauer des eschatologischen Kriegs zu betreten (7, 3 f.); er zitiert den Text in der Übersetzung von Vermès: „Kein Knabe, auch nicht eine Frau darf sich auf ihr (Schlacht-)Feld begeben nach ihrem Auszug von Jerusalem und ihrem Aufbruch zum Kampf bis zu ihrer Rückkehr". Dieser Text wird daraufhin mit Vermès dahin kommentiert, daß die Söhne des Lichts der Heerschar des Himmels angegliedert sind und deshalb in der Nähe Gottes ein engelgleiches Leben führen müssen, ähnlich wie Moses in der rabbinischen Literatur gezeichnet wird, der sich nach seiner Begegnung mit Gott im Dornbusch fortan des ehelichen Umgangs mit seiner Frau enthalten haben soll. Offenbar hat sich weder Laurentin noch Vermès darüber Gedanken gemacht, warum auch „kein Knabe" mit ins Feld ziehen darf! Denn dann wären sie mit ihrer Interpretation etwas vorsichtiger gewesen. Die Knaben geben nämlich das Stichwort für die richtige Deutung: Es dürfen weder Knaben noch Huren mitziehen. Das ist allein gemeint. Man braucht nur die Oracula Sibyllina zu vergleichen: Die Frommen reinigen die Hände mit Wasser, ehren den Ewigen und nach Gott die Eltern, halten auf heiliges Lager und treiben nicht Päderastie (III, 592–596); „Nimm dich vor Ehebruch in acht und scheue männliches Lager" (III, 764); Die Frommen „hegen nicht nach fremdem Lager schändliches Verlangen, auch nicht nach der unnatürlichen Unzucht" (IV, 33 f.); „Nicht mehr gibts fortan bei den sterblichen Menschen Gewalttat, schändlichen Ehebruch *nicht,* noch ruchlose Liebe zu Knaben" (V, 429 f.). – Nicht anders liegt das von Schwank (aaO, 320) hervorgehobene Beispiel aus dem Testament des Ruben (6, 2), das Reinheit der Gedanken und Bewahrung der Sinne vor den Weibern rät, um der Hurerei vorzubeugen, wie das im Kontext unmittelbar vorher und unmittelbar nachher ausdrücklich gesagt wird: von Gedanken an Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit kann überhaupt nicht die Rede sein. Was es mit den Therapeuten auf sich hat, und welche Triebkräfte in ihren Klöstern am Werk waren, wissen wir nicht. Lagrange hatte sogar ihre Existenz angezweifelt. Es mochten ähnliche Thorafanatiker gewesen sein wie die Qumranleute. Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen diesen Sekten und der Lehre Jesu hat letztens E. Stauffer in ihrer ganzen Unvereinbarkeit sehen gelehrt[21]). Es zeigt wohl die ganze eingefrorene, ausweglose Situation der Verfechter eines Jungfräulichkeitsvorsatzes Marias, daß sie dort Schützenhilfe suchen, wovon sich im übrigen Christus am entschiedensten losgesagt hat, wovon die Anfänge des

[19]) Vgl. neuestens Severiano del Paramo, in: Estudios Biblicos 16 (1957) 161–185; C. P. Ceroke, in: Catholic Biblical Quarterly 19 (1957) 329–342; J. Galot, in: Nouvelle Revue Theologique 89 (1957) 463–477.

[20]) Kath. Dogm. V *(Mariologie)*, München 1955, 117–120.

[21]) *Die Mutter des Herrn* (Würzburg 1955) S. 33 f.

Christentums klar distanziert werden müssen (gerade gegen vorschnelle Behauptungen bezüglich einer Abhängigkeit von dort!).

Wie kommt man überhaupt zu dem Postulat eines Jungfräulichkeitsvorsatzes bei Maria? Im Grunde sind es nicht exegetische Überlegungen etwa im Anschluß an Lk 1, 34, sondern Spekulationen und Dezenzgründe, die zu der Forderung eines Jungfräulichkeitsideals anachronistischer Färbung in der hl. Jungfrau verleiten: sie ist die Virgo Virginum, also muß sie alle irgendwie denkbaren Vorzüge einer christlichen Virgo in sich vereinigen und das in der höchsten Vollkommenheit, also muß sie sich auch durch einen Vorsatz, wenn nicht sogar durch ein Gelübde zur immerwährenden Jungfräulichkeit verpflichtet haben und nicht nur das, sie muß dies auch schon in jungen Jahren getan haben; sonst könnte sie später durch ein anderes Mädchen übertroffen worden sein und einen ihrer Vorzüge einbüßen. Das führt soweit, daß man sich nicht gescheut hat, anzunehmen, die hl. Jungfrau habe ihr Gelübde schon beim Erlangen des Vernunftgebrauchs abgelegt. Nun soll aber Maria den Vernunftgebrauch schon in primo instanti conceptionis suae erlangt haben, wie A. Martinelli sich unter Heranziehung von an die siebzig neuen Gewährsmännern zu zeigen bemüht (Marianum 17 [1956] 473–526); wer wagt es sich auszumalen, was da in einem Augenblick schon alles geschehen sein müßte, am Anfang jenes Stadiums, von dem jeder „Sterbliche" mit Weish 7, 1 f. bekennt: „similis omnibus ... in ventre matris figuratus sum caro, decem mensium tempore coagulatus sum ..." Wenn jemand derartige Vollkommenheitsolympiaden theologisch geschmacklos und ungenießbar fände? Wenn jemand wenigstens hier mit aller Mühe die behauptete Dezenz in diesen Dezenzbeweisen nicht fände?

Sieht man auch die letzten Veröffentlichungen zu Lk 1, 34 an, dann gewahrt man dort, wo ein Autor sich für die Jungfräulichkeitsthese entscheidet, stets das Argumentieren mit diesen und ähnlichen Überlegungen und nicht mit exegetischen Grundsätzen[19]). Man kann auf Grund von Dezenzbeweisen auch das genaue Gegenteil wahrscheinlich machen, wie das nicht nur bei Schmaus[20]) und Guardini[21]), sondern vor allem in den glänzenden Darlegungen W. Hillmanns[22]) augenfällig wird. Gerade bei dem letzten wird das heilsgeschichtlich gänzlich Anachronistische des gewohnten Dezenzbeweises herausgestellt und abgelehnt. Hillmanns Darlegungen seien grundsätzlich anerkannt und allgemein empfohlen: von einer verkürzten Wiedergabe muß in unserem Rahmen absehen werden.

Gern wird auch auf eine göttliche Führung der hl. Jungfrau durch den Heiligen Geist gepocht. Allein, und das scheint uns ein schwerwiegendes Gegenargument zu sein, wieso sollte Maria nur auf die Jungfräulichkeit vorbereitet werden und nicht auf die Mutterschaft, schärfer formuliert: wenn Maria von jeder Begierlichkeit, von dem fomes libidinis von allem Anfang frei war, wozu faßt sie dann einen Jungfräulichkeitsvorsatz? Muß sich dieser Vorsatz nicht allein gegen die Mutterschaft richten, wie dies in der Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa klar zum Ausdruck kommt?

Wenn Maria zudem, wie wir heute wissen, von der Erbsünde gänzlich frei war, hätte dann, so möchte man fragen, der Ehewille in ihr die Hingabe an Gott auch nur irgendwie beeinträchtigt? Von ihr aus betrachtet, befand sie sich in einem status, der in etwa mit dem der Stammeltern vor deren Fall verglichen werden muß. In einem solchen status dürfte aber wohl kaum jener nach dem Fall

[22]) Wissenschaft und Weisheit 19 (1956) 161 f.

allgemein menschliche Verhaltenszustand vorliegen (nämlich des ungeordneten Verhaftetseins an das Geschöpfliche, an den Ehepartner), dessen man sich geradezu begeben muß, um Gott „ungeteilt" anhangen zu können (1 Kor 7, 35). Von Maria her angesehen, dürfte ihr Wille zur Hingabe an Gott schwerlich durch ihren Entschluß zur Mutterschaft beeinträchtigt worden sein, wenn unsere spekulativen Überlegungen das Richtige treffen.

Man hat die längste Zeit die Jungfräulichkeit Mariens gegenüber der Mutterschaft unerhört betont, ja man hat gegen alle biblische Aussage („sie g e b a r" ... Lk 2, 7) den Gebärakt geradezu verleugnet[23]), um eine falsch verstandene integritas in partu aufrechterhalten zu können. Davon kommt man heute wieder ab und findet langsam zu einer biologisch und theologisch richtigen Sicht zurück (Das Hauptverdienst hieran hat A. Mitterer mit seinen Werken, insbesondere: Dogma und Biologie der hl. Familie, Wien, Herder 1952). Mitterer betont das Element der Mutterschafts Marias wieder gebührend und findet in zahlreichen Rezensionen den Beifall namhafter Theologen[24]). Eine ähnliche Korrektur zeitbedingter Fehlsicht dürfte sich auch bezüglich der postulierten Jungfräulichkeitsideen bei Maria empfehlen, umso mehr als wir weder in der biblischen noch in der patristischen Überlieferung dafür einen sicheren Anhalt haben. Die gelegentlichen (mitunter einander widersprechenden) Bemerkungen Augustins oder Gregors von Nyssa stehen doch sehr vereinzelt da[25]), und ein

---

[23]) Vgl. das schon sehr früh bekannte Agraphon „peperit et non peperit", A. R e s c h, *Agrapha* (Leipzig ²1906) 305 f., dazu Orac. Sib. I, 323ab, siehe zum Ganzen mit Vätertexten J. B. B a u e r, *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina*, in: Marianum 18 (1956) 118–121.

[24]) Vgl. P. N o b e r, in: Verbum Domini 31 (1953) 49–51, weiteres A. M i t t e r e r, *Partheno-genese und Theologie*, in: Theologie und Glaube 45 (1955) 113–119.

[25]) Wie bekannt spricht Augustin seine auf Lk 1, 34 gegründete Ansicht vom Jungfräulichkeitsvorsatz Marias de virg. 4, 6 (PL 40, 398), sermo 225, 2 (PL 38, 1096) und 291, 5 (PL 38, 1319) aus. De virg. ist 401 verfaßt, s. 291 an einem 24. Juni 412–416 (nach A. K u n z e l m a n n, Misc. Agost. II [Rom 1931] 467); nicht zu datieren aber ist s. 225 (Kunzelmann aaO, 427: an einer Osternacht). Dagegen wird von den Verfechtern der augustinischen Meinung ein Text des Kirchenlehrers meist unbeachtet gelassen (z. B. B a r d e n h e w e r, BSt 10/3 [1905] und Ph. F r i e d r i c h, *Die Mariologie des hl. Augustinus* [Köln 1907], soviel ich sehe u. a.; die bei A l t a n e r ⁵[1958] 404 genannten Arbeiten von M. P e l l e g r i n o, *Maria santissima nel pensiero di s. Ag.* [Rom 1954] und E. del Sgdo C o r a z ó n y P e d r o, in: Estudios Josephinos 4 [1950] 150–187 (hl. Joseph bei Aug.) sind mir unzugänglich;): C. Jul. 5, 12, 48 (PL 44, 811) steht nämlich über Joseph folgendes: Neque enim cum eam vidisset iam virginem sacram divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem, cum utique nec istam quaesisset, si neces, ariam coniugem; non haberet, sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est. Das Problem liegt nun darin. wie konnte der Kirchenvater beide Meinungen nebeneinander vertreten. Oder hat er sich überhaupt über die Haltung des hl. Joseph zu Maria (der „gottgeweihten" Jungfrau) bei der Eheschließung, bzw. über die Frage, ob Maria dem hl. Joseph vor der Eheschließung (Verlobung) von ihrem Gelübde gesprochen habe, nicht Rechenschaft gegeben. Oder hat Augustin gar seine Meinung später in etwa korrigiert? Denn es liegt doch auf der Hand, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, Augustin habe sich einerseits vorgestellt, daß Maria vor der Ehe Jungfrauschaft für immer gelobt hat, aber andrerseits behauptet, Joseph habe eine normale Ehe eingehen und vollziehen wollen, sei aber durch Maria per piam fraudem getäuscht worden, was deren Ehewillen betrifft. Aus diesem Dilemma kommt man nur durch die schon von Petrus Lombardus (angeführt bei Friedrich aaO, 123 f.) Augustin unterstellte Auffassung heraus: Committens virginitatem suam divinae dispositioni consensit in carnalem copulam non illam appetendo, sed divinae inspirationi in utroque oboediendo. Das ist kein Weg. Man wird wohl annehmen müssen, daß Augustin sich keine Zusammenschau und kein Gesamtbild der Ereignisse zurechtgelegt hat, dann aber ist seine eigene Autorität aufs schwerste gefährdet, was unsere Frage angeht. Möglicherweise hat er auch später unter griechischem Einfluß gestanden, wie z. B. des Chrysostomus (vgl. B. Altaner, in: ZNW 44 [1952/53] 76–84). Über den Ehewillen Josephs äußert sich das allerdings Chrysostomus abgesprochene und einem

so bedeutender Mariologe wie Ambrosius kennt keinen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias[26]). Wir kommen zum Ende unserer Untersuchung: es dürfte sich gezeigt haben, daß eine einleuchtende und geradlinige Interpretation von Lk 1, 34 keinen Anhalt für einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias gibt, im Gegenteil, daß Maria sich Lk 1, 34 nur als noch nicht Heimgeführte bezeichnet. Zuletzt durften wir auf die Neuwertung der Mutterschaft Marias hinweisen: Von da her wird auch für Lk 1, 34 einer gesunden Exegese die Bahn freigegeben werden müssen.

---

arianischen Bischof Norditaliens (um 550) zugeschriebene lateinische Opus imperfectum (hom. 1, PG 56, 635, vgl. dazu Altaner, Patrologie [^{5}1958] 335) ganz wie Aug. C. Jul. Desgleichen die Ps. augustinische Predigt s. 195, 6 (PL 39, 2110; gehört nach Dekkers, Clavis Patrum Latinorum, Nr. 368 vielleicht Ambrosius Autpertus)! Gibt man sich einmal über das Unausgeglichene und Unfertige der augustinischen Sentenz Rechenschaft (Friedrich 122 f. bekennt, keinen Text Augustins über das Problem, wie sich Keuschheitsgelübde und wahre Ehe bei Maria vereinbaren lassen, gefunden zu haben!), dann wird man sein Zeugnis nicht überschätzen. – Was Gregor v. Nyssa angeht (Augustin hat seine Schriften wohl nicht gekannt, wie Altaner, RBén 66 [1951] 54–62 zeigt), so verwahren sich selbst Vertreter des Jungfräulichkeitsvorsatzes ausdrücklich gegen dessen Interpretation von Lk 1, 34: „Auf die Jungfrauschaft habe sie höheren Wert gelegt als auf die göttliche Mutterschaft. – Damit ist nicht nur der Sinn der Antwort Marias, sondern auch die Bedeutung des Vorsatzes oder Gelübdes durchaus verkannt" (O. Bardenhewer, aaO, 127).

Also die beiden Thronzeugen für die sogenannte „traditionelle" Erklärung von Lk 1, 34 versagen bei näherer Prüfung: der eine ist sich selbst nicht klar und einig, der andere „verkennt durchaus ...". Aber weil sie beide einmal die Idee von Marias Vorsatz hatten, übersieht man um dessentwillen allein den ungangbaren Weg, auf dem sie zu dieser Idee gekommen sind, ja man muß ihnen Vorwürfe unmittelbar in Bezug auf die behandelte Frage machen, schätzt sie aber gleichwohl in einem einzigen kleinen Punkt, den man annehmen will: es ist doch evident, daß man nicht mit Autoritäten beweisen kann, deren Autorität man selbst in dem gleichen Fall, in dem man sie gelten lassen will (nach welchen Kriterien??), verschiedentlich einschränken muß (nach welchen Kriterien??).

[26]) J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Würzburg 1954) 217 f.; vgl. Ders., in: Lex. d. Marienkunde, Lf. 1 (1957) 178–185. – Wie Huhn verschiedentlich hervorhebt, hat Ambrosius doch mehr an eine „eigentliche Ehe" zwischen Maria und Joseph gedacht, wie sie von manchen Vätern in Abrede gestellt wurde; dabei erkennt Ambrosius das Wesen der Ehe im ehelichen Consens (pactio coniugalis), nicht in der defloratio virginitatis (de inst. virg. 41): man müßte sich einmal fragen, inwieweit eine derartige pactio coniugalis ein votum virginitatis zugelassen oder ausgeschlossen hätte, ob also Ambrosius mit seiner Feststellung sich nicht sogar „gegen" einen derartigen Vorsatz Marias wendet.

Hauptprobleme der evangelischen Theologie

Gedanken zu der gleichnamigen Schrift von Albert Brandenburg

Von Konrad Algermissen, Hildesheim

Nachdem Eduard Stakemeier die Reihe der konfessionskundlichen Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts mit der von uns in dieser Zeitschrift (1957, S. 308 f.) besprochenen gründlichen und vorbildlichen Darlegung der Aufgaben und Ziele der heutigen konfessionskundlichen Arbeit begonnen hatte, hat Albert Brandenburg im zweiten Heft dieser Schriftenreihe über die *Hauptprobleme der evangelischen Theologie* (Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957, 8°, 63 Seiten, kart. DM 4,20) das Begonnene in sachkundiger Weise fortgeführt und damit einen wertvollen Beitrag zu den Aufgaben der heutigen katholischen Konfessionskunde gegeben. Die katholische Konfessionskunde sieht als „Kunde von den christlichen Konfessionen", wobei der Begriff „Konfession" selbstverständlich in einem durchaus neutralen Sinn als Bekenntniszugehörigkeit bzw. Bekenntnisgemeinschaft zu verstehen ist, die Vermittlung der Kenntnis der protestantischen Theologie als einen wichtigen Teil ihres Aufgabengebietes an, wobei sie sich natürlich darüber klar ist, daß ein einheitliches konfessionskundliches Werk als „Mikrokosmos der Theologie" nur die großen Zusammenhänge darzustellen und nicht auf die vielerlei Einzelheiten einzugehen hat. Hierfür kann es nur Anregung geben und dann das in Spezialforschungen in Einzelheiten Erarbeitete in die großen Zusammenhänge einbauen.

Brandenburg ist sich bei seinen Ausführungen natürlich darüber klar, daß die evangelische Theologie, wie jede andere, aus mancherlei Disziplinen besteht, und daß alle diese zusammen nicht den Protestantismus in seiner totalen Wirklichkeit erfassen. Er beschränkt sich bewußt auf einen Teil der evangelischen Theologie, nämlich auf die Hauptprobleme der systematischen Theologie unserer Zeit, und behandelt auch diese nur unter bestimmten zentralen Aspekten und in den Grundströmungen, in denen sie sich besonders in der deutschen und schweizerischen Theologie kundtun. Diese Selbstbeschränkung des Vf. ist zur richtigen Wertung seiner Schrift zu beachten, die eine erweiterte Wiedergabe seines Referates bei der Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts darstellt und ihre Erweiterung in den ausgezeichneten „Theologischen Materialien" jenes Instituts findet, die weithin vom Vf. bestritten werden, und in denen auch die heute so einflußreiche Theologie des Luthertums der nordischen Länder sowie des Angelsachsentums mit der Zeit sicher zur Behandlung kommen, und zwar in ihren wichtigsten Werken sowohl der systematischen wie praktischen Theologie.

Brandenburg geht in seiner Schrift mit Recht vom Neuprotestantismus aus, weil die neuere protestantische Theologie eine vielfach gerade leidenschaftliche Abkehr von jenem und weithin eine Rückkehr zu den Ursprüngen der reformatorischen Theologie bedeutet. Vf. ist sich dabei klar darüber, daß der Begriff „Neuprostetantismus" sehr uneinheitlich ist. Das Zeitalter des kirchenbildenden Altprotestantismus endete gegen Mitte des 17. Jahrhunderts. Dann setzte die Periode der kirchenauflösenden Tendenzen innerhalb der drei protestantischen Großkirchen ein, eine Zeit, in der der Protestantismus danach drängte, über sein Kirchentum hinauszuwachsen.

Das geschah zunächst durch independentistische und die baptistischen sowie die vielerlei pietistischen Strömungen, in welchem sich das religiös-individualistische Grundelement des Protestantismus im persönlichen Erleben der Frömmigkeit bis zum asketischen Ideal des Methodismus und zur Weltbewegung der nicht nur kirchenfreien, sondern fast schon konfessionslosen, ganz und gar unsakramentalen Heilsarmee als einer Laienarmee von Christusstreitern entwickelte. Die den Pietismus kennzeichnende Auflösung der großkirchlichen Bindungen stellte als Reaktion gegen den Dogmatismus der altprotestantischen Orthodoxie und gegen die unprotestantische Verhärtung in kirchlichen Formen eine erste Phase bzw. Richtung in der Geschichte des Neuprotestantismus dar.

Die zweite Richtung im Neuprotestantismus begann mit dem Eindringen des Humanismus; sie entwickelte sich zur Aufklärungsreligion, weiterhin zur Religion des deutschen Idealismus und endete schließlich in vergleichender Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Die kirchenauflösenden Tendenzen des Pietismus verstärkten sich in dieser Richtung in fortschreitendem Maße, wobei allerdings die Ehrfurcht vor der Person Christi und den religiös-sittlichen Werten der Bibel erhalten blieb. Den pessimistischen Grundzügen des Altprotestantismus trat ein fortschrittfreudiger, weltoffener, weltzugewandter Optimismus entgegen.

Wenn wir vom Neuprotestantismus sprechen, müssen beide Richtungen gesehen werden. Während die aufklärerische Richtung im Luthertum des 19. Jahrhunderts, beeinflußt durch die deutsche Philosophie, zu dem kam, was Troeltsch als „philosophische Bildungsreligion" bezeichnet, neigte der reformierte Protestantismus unter dem Einfluß der pietistischen Richtung des Neuprotestantismus stärker zur Bildung von Freikirchen, eine Neigung, die im amerikanischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts zur Gründung stets neuerer kirchlich unabhängiger, weithin eschatologisch gerichteter Gemeinschaften führte. Beiden Richtungen des Neuprotestantismus fehlte das Verständnis für die eigentliche christlich-theologische Wahrheit. „Beide interessierte mehr des Menschen Verkehr mit Gott als Gottes Verkehr mit den Menschen", sagt Karl Barth *(Evangel. Theologie im 19. Jh.,* Zollikon-Zürich 1957, 15), und er kennzeichnet den Anthropomorphismus der gesamten neuprotestantischen Theologie mit den geistvollen Worten: „Der Mensch des 19. Jahrhunderts hätte die Theologie vielleicht ernster genommen, wenn sie ihrerseits ihn nicht so schrecklich ernst genommen hätte" (ebd., 15).

Neben beiden Richtungen des Neuprotestantismus liefen starke Strömungen des kirchlich gebundenen altprotestantischen Christentums einher, wie ich in meiner *Konfessionskunde*, 7. Aufl., 1957, 670 ff. im einzelnen dargelegt habe. Der protestantische Theologe Horst Stephan spricht diese Tatsache in einer Weise aus, die den verbliebenen konservativ-altprotestantischen Elementen eine stärkere Bedeutung zuweist als Karl Barth. Nach Horst Stephan liefen die beiden Richtungen des Neuprotestantismus, die pietistische und die humanistisch-aufklärerische, um den eigentlichen Altprotestantismus herum; dieser blieb aber wie eine Insel inmitten der vorwärts strebenden Richtungen liegen (H. Stephan, *Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus*, 1911, 33). Das zeigt sich in der das englische Wesen charakterisierenden Weise besonders eigenartig in den drei Richtungen der Anglikanischen Kirche.

Zwei Tatsachen sind zur richtigen Wertung der in der Neuzeit erfolgten Wende in der protestantischen Theologie zu beachten: 1. die Tatsache, daß die beiden vorhin dargelegten Richtungen, die den Neuprotestantismus kennzeichnen, aus bestimmten Grundhaltungen des Altprotestantismus erwuchsen, indem sie verschiedene grundlegende Elemente desselben einseitig weiterführten; 2. die Tatsache, daß, um mit Horst Stephan zu sprechen, der Altprotestantismus innerhalb der neuprotestantischen Strömungen „wie eine Insel" liegen blieb. Nur so ist es zu verstehen, daß zeitgeschichtliche Ereignisse stark genug waren, die Wende auszulösen, die sich in den letzten Jahrzehnten gegen die religionshistorische, liberalkritische Richtung des Neuprotestantismus und gegen den gesamten neuprotestantischen Anthropozentrismus stellte.

Brandenburg ist sich klar darüber, daß in der Geschichte, besonders auch in der Geschichte der evangelischen Theologie nicht eine Epoche plötzlich eintritt, die die Tür hinter sich zuschlägt und aus einer anderen Tür eine andere, vollständig neue Periode ihren Einzug hält, sondern daß eins mit dem andern verknüpft ist, daß die Übergänge fließend sind und das Alte auch im Neuen nachwirkt. Deshalb schließt er den Ausführungen über den Neuprotestantismus eine Darlegung über Stellung und Bedeutung von Ernst Troeltsch an, nicht im Sinne eines „Einsatzes bei Troeltsch", wie die *Herder-Korrespondenz* (1958, 235a) meint, sondern um darzulegen, daß sich dieser große und ehrlich nach Warhheit ringende Denker, trotz seines Arbeitens an der Überwindung des Historismus, „auf Grund seines kritischen Geschichtsbegriffes gegen die Absolutheit des Christentums wandte, daß Ausweglosigkeit der Name seiner Theologie war, daß er das Unbedingte, das Göttliche, das Übergeschichtliche nicht gefunden hat". Im gleichen Sinn urteilt Karl Barth: „Das faktische Ende des 19. Jahrhunderts als der ‚guten alten Zeit' fällt wohl auch für die evangelische Theologie in das verhängnisvolle Jahr 1914. Zufällig oder nicht zufällig, jedenfalls symptomatisch geschah es eben in diesem Jahr, daß der anerkannte Systematiker und Führer der damals modernsten Schule, Ernst Troeltsch, von der theologischen endgültig in die philosophische Fakultät überging" (K. Barth, l. c., 6). In jenem Jahr wurde es Karl Barth zur Gewißheit, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für ihn keine Zukunft mehr hatte. Dabei ist sich Barth, der wesentlich zur Wende in der evangelischen Theologie beigetragen hat, auch noch im Jahr 1957 darüber klar, daß „das 19. Jahrhundert nicht erledigt ist und seine Theologie auch nicht" (Ders., ebd., 24).

Die Wende zum Neuen in der evangelischen Theologie, die durch das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts vorbereitet war, setzte nach dem ersten Weltkrieg ein mit der Lutherrenaissance, mit der Losung „Zurück zu Luther", und mit der gleichzeitig entstandenen sog. Dialektischen Theologie des reformierten Theologen Karl Barth und des lutherischen Theologen G. Gogarten. Zeitgeschichtliche Ereignisse bewirkten die Auslösung: die religiös-moralischen Erschütterungen durch den ersten Weltkrieg, der Zusammenbruch des oberherrlichen, staatlichen Kirchenregiments im Jahr 1918, die Kulturkritik des religiösen Sozialismus. Im Jahr 1919 trug Karl Barth seine Gedanken in Tambach, 1920 Gogarten seine Ideen in Eisenach vor. 1923 starb Ernst Troeltsch. So kann Brandenburg mit Recht schreiben: „In der Zeit, als Troeltsch starb, sammelten sich die Vertreter der neureformatorischen (dialektischen) Theologie zu gemeinsamem Vorstoß gegen Neuprotestantismus, Historismus und Geschichtsphilosophie" (16). In dem Jahrzehnt zwischen 1920 und 1930, nicht erst bei der Barmer Erklärung von 1934, vollzog sich der Bruch mit dem aufklärerischen Neuprotestantismus; in der Barmer theologischen Erklärung von 1934 trat er, wiederum durch die Zeitverhältnisse (Kampf gegen die Deutschen Christen) ausgelöst, deutlich in Erscheinung. Brandenburg schätzt die Barmer Erklärung und damit die Bedeutung des Kirchenkampfes im sog. Dritten Reich für die heutige evangelische Theologie sehr richtig ein. Die Bemerkung im oben angeführten Artikel der *Herder-Korrespondenz*, daß die Bedeutung des Kirchenkampfes in dieser Hinsicht von Brandenburg „leider recht knapp davon gekommen sei", sieht an der späteren Entwicklung vorbei. Die Barmer Erklärung war im Ganzen der Entwicklung der neueren evangelischen Theologie ein wichtiges zeitgeschichtliches Ereignis, ausgelöst durch den Kirchenkampf im Dritten Reich, so wie die Dialektische Theologie ein schon vorausgegangenes zeitgeschichtliches Ereignis im gleichen Sinn der Entwicklung war, ebenfalls ausgelöst durch die Zeitereignisse (erster Weltkrieg; vgl. K. Barth, a. a. O., 6). Die positive Bedeutung der Barmer Erklärung auch für die weitere Entwicklung darf deshalb nicht verkannt werden; ebensowenig aber kann man in der Beurteilung der heutigen evangelischen Theologie die Tatsache außer acht lassen, daß Barmen innerhalb des bekenntnistreuen Protestantismus zu einem Zankapfel sowohl in theologischer wie in kirchenpolitischer Hinsicht wurde und seine Bedeutung später und heute von führenden lutherischen Theologen als sehr zeitbedingt erklärt, ja geradezu „bagatellisiert" wurde (vgl. die Ausführungen von E. Wolf in *RGG* I, 1958, 873/79 und von G. Merz im *Evang. Kirchen-Lex.* I, 1957, 309/14, beide mit reicher einschlägiger Literatur). Die Wertung der Barmer Erklärung und des Kirchenkampfes im sog. Dritten Reich innerhalb der Entwicklung der neueren protestantischen Theologie, wie sie Brandenburg gibt, ist richtig und durchaus ausreichend; es gibt aber Kritiker, die aus einem „Barmer-Komplex" nicht herauskommen, wie gelegentlich Konzentrationshäftlinge in einem gewissen „Lager-Komplex" verkrampft bleiben.

Wenn Brandenburg die kirchlichen und theologischen Urgegensätze zwischen lutherisch und barthianisch-reformiert, die in Barmen aufeinanderprallten (S. 19) oder genauer, die durch die Barmer Erklärung ausgelöst wurden, in den verschiedenen christologischen Konzeptionen der beiden protestantischen Grundrichtungen sieht und sie im weiteren Verlauf seiner Schrift unter diesem Aspekt behandelt, so ist er sich darüber klar, daß er hier nur einen der wichtigsten Differenzpunkte herausgreift: „Im Tiefpunkt der Differenzen liegt die verschiedene Auffassung des Axioms: Finitum (non) est capax infiniti" (S. 21). Bezeichnend ist, daß sich Barth von anderen Führern der Dialektischen Theologie, bes. Gogarten und E. Brunner, gerade deswegen ziemlich schroff trennte. Gottes unbedingte Unabhängigkeit als des Herrn und der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch im Sinne Calvins sind schließlich Ausgangs- und Mittelpunkt der Barthschen Theologie, allerdings im Versuch der Überwindung der Gegensätze durch seine christozentrische Deutung des Wunders der Offenbarung, wodurch Barth in der Prädestinationslehre über Luther und vor allem Calvin hinauszuschreiten versuchte. Allerdings kam er hier zu keiner befriedigenden Lösung, gerade wegen seiner Grundkonzeption über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in Ablehnung der analogia entis, trotz der Betonung der analogia fidei.

Brandenburgs Gegenüberstellung der Christozentrik Barths und der lutherischen Christologie zeigt im ganzen wie im einzelnen eine gründliche Kenntnis des Problems wie der einschlägigen Literatur. Wichtig ist u. a. die Anregung, die er in dem Satz ausspricht: „Katholischerseits dürfte vom Standpunkt einer christologischen, soteriologisch und eschatologisch gefaßten Schöpfungslehre in das Gespräch wirksam eingegriffen werden" (S. 27). In der Gegenüberstellung der Christologie Luthers zu der von Karl Barth zeigen sich aber nicht nur die Gegensätzlichkeiten, die in den Begriffen von Barths Christimonismus einerseits und Luthers Gesetz und Gerechtigkeit Gottes in Christus, seiner theologia crucis und seiner Theologie des Wortes andererseits offensichtlich sind, sondern auch letzte Zusammenhänge des Gesamtprotestantismus mit jener reformatorischen Gedankenwelt, die von Luther und seiner Seelennot ihren

Ausgang nahm. Daß diese Seelennot selber vom Vf. nicht eingehend behandelt ist, erklärt sich aus seiner Zielsetzung und selbstgewollten Beschränkung, kann ihm deshalb nicht zum Vorwurf gemacht werden (vgl. *Herder-Korrespondenz*, a. a. O., 235). Van de Pol gegen Brandenburg in der tieferen Erfassung der lutherischen Theologie ausspielen wollen, heißt die Bedeutung des ersteren und das Anliegen des letzteren in dieser Hinsicht mißdeuten.

Vf. behandelt in den nachfolgenden Ausführungen die evangelisch-theologischen Probleme der Gegenwart, die von der Theologie des Wortes abgeleitet sind: die Kerygmatheologie, wobei er mit Peter Brunner, H. D. Wendland, Wingren u. a. gegenüber Bultmann mit Recht erklärt: „Verkündigung als Vergegenwärtigung ist die geistgewirkte Gegenwart des einmaligen Heilsgeschehens", und von der katholischen Theologie als vordringliche Aufgabe die Begründung einer Theologie des Wortes verlangt: „Manche ungeschützte Aussage evangelischer Theologie wäre hier zu sichern oder richtigzustellen" (46). Zu sichern wäre hier – worauf Brandenburg hinweist – in weiterer Aufdeckung der Auffassungen von Schlier, Elert, Kinder u. a. über das Verhältnis von Kerygma und Dogma gegenüber einer unzulänglichen, subjektiven und zeitbedingten Deutung des Dogmas dessen apostolische, im lebendigen Wirken des Gottesgeistes gegebene objektive Wertung und damit seine innere Beziehung zum Kerygma. Die Probleme „Wort und Amt", „Wort und Kirche" in der evangelischen Theologie sind, entsprechend dem Umfang der Schrift, vom Vf. kurz gefaßt. Hier wäre ein eigenes Heft wünschenswert, das auch die entsprechende reiche Literatur der nordischen und angelsächsischen Länder zu verarbeiten hätte. Wir dürfen uns bei der Darstellung und Bewertung des Protestantismus und seiner Theologie nicht grundsätzlich auf die deutschsprachigen Länder einschränken, die nur einen Bruchteil des Gesamtprotestantismus umfassen, mögen für uns auch diese Länder tatsächlich die nächstliegende und deshalb stärkste Bedeutung haben.

Noch einmal kommt Brandenburg im letzten Kapitel seiner Schrift, vor allem in der Auseinandersetzung mit Bultmanns Enthistorisierung, auf die Grundfrage der heutigen evangelischen Theologie zu sprechen: „Ist das, was ich glaube, eingelagert im Historischen?" Er unterstreicht hier Ebelings Wort: „An der Auffassung von der Vergegenwärtigung des historisch-einmaligen Offenbarungsgeschehens scheiden sich die Geister der verschiedenen Konfessionen" (S. 52), und weist u. a. auf Cullmanns wegweisende christologische Werke für die evangelische Theologie der Gegenwart hin.

Im Hintergrund aller Differenzen, besonders der christologischen, aber nicht nur dieser, steht das protestantische Prinzip der Rechtfertigung sola fide und die Grundlehre von dem im Heilsprozeß alles allein wirkenden Gott. Daß hier ein Durchbruch im Werden ist, betont Vf. am Schluß mit freudiger und erfreuender Deutlichkeit und weist damit auf die Bedeutung der Kenntnis und Behandlung der heutigen evangelischen Theologie für die konfessionskundliche Arbeit und deren ekklesiologische Grundhaltung wie ökumenische Zielsetzung hin: „Solus Deus bzw. solus Christus, radikal gefaßt, und sola fides hindern ... ein katholisches Verständnis von Kirche und Sakrament. Es sind aber viele Theologen, auch gerade mit dem Vermächtnis der Reformation auf dem Wege, ein volles Verständnis von der Kirche als Institution und Ereignis, vom Sakrament als Wort und wirksamem Zeichen zu gewinnen. Mehr noch als Theologen verlangt gläubiges Kirchenvolk nach Kirche und Sakrament ... Wer das nicht mit Freuden sähe, stände nicht in der Geschichte der Gegenwart. Evangelische Theologen haben zu antworten. Wir müssen mit ihnen im Gespräch bleiben." (S. 63) Daß hier große Aufgaben auch für unsere katholisch-theologische Forschung liegen, die mit glücklicher Hand von Fries, Söhngen, Volk, Schmaus, Stakemeier, Urs von Balthasar, Congar, Geiselmann, Arnold u. a. in vielen Einzelheiten aufgegriffen und zum Teil durchgeführt sind, sei am Schluß dankbar anerkannt. Brandenburgs sehr inhaltsreiche, von großem Fleiß und tiefem Verständnis für die behandelten Probleme zeugende Schrift gibt reiche Anregungen und eine Fülle von gründlich durchgearbeiteter Literatur zu weiterer fruchtbarer Arbeit in dieser Hinsicht.

Katechetische Literatur zum Katholischen Katechismus

Von Theoderich Kampmann, München

Es dürfte schwer sein, die Wurzeln der kerygmatischen Erneuerung über das von Franz Arnold hinaus Geleistete bloßzulegen[1]). Die Forschung kann höchstens Einzelheiten verdeutlichen und Zusammenhänge erhellen. Wie das aber auch ist, die Peripetie der kerygm-

[1]) F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949; *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg 1956 (bes. 193 ff. und 217 ff.).

matischen Erneuerung in den seelsorglichen Alltag geschah mit dem inzwischen zu geschichtlicher Berühmtheit gelangten Werk von Josef Andreas Jungmann: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936). Bedeutsam wurde nicht so sehr die durch das Werk ausgelöste Diskussion, das Verhältnis von Theologie und Kerygma betreffend[2]), als vielmehr jene Kettenreaktion lebendiger Anstöße, welche Predigt und Katechese, Gottesdienst und christliche Lebensgestaltung betrafen. Jungmanns und Arnolds Arbeiten machten es dem Theologen wie dem Seelsorger bewußt, daß die Wurzeln der liturgischen wie der kerygmatischen Erneuerung dicht beieinander lagen. In beiden Fällen erwies sich der Rekurs auf die Urkirche als sachlich sinnvoll und methodisch fruchtbar.

Nicht die einzige, aber eine wichtige Frucht der liturgisch-kerygmatischen Erneuerung ist der 1955 erschienene *Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands*[3]). Wer die programmatische Broschüre von Gustav Götzel (*Auf dem Wege zu einem neuen Katechismus*, Freiburg 1944) mit der von Hubert Fischer herausgebrachten Einführungsschrift vergleicht (*Einführung in den neuen Katechismus*, Freiburg 1955), erkennt einerseits, welche Aufgaben gelöst wurden, andererseits aber auch, welche Wünsche unerfüllt blieben. Darüber ist hier nicht zu sprechen. Wir erkundigen uns vielmehr nach dem katechetischen Fortschritt, der sich in jenen Hilfsmitteln spiegelt, die den neuen Katechismus in die unterrichtliche Praxis übertrugen.

Über drei Grundgesetze herrscht in allen katechetischen Handbüchern Einigkeit. Die katechetische Arbeit ist erstens (ein Extrakt dies der materialkerygmatischen Besinnung) im Einzelnen wie im Ganzen heilsgeschichtlich und also christozentrisch orientiert. Sie ist zweitens (hier verbindet sich die Methodenbewegung der Jahrhundertwende mit der kerygmatischen Erneuerung jüngster Vergangenheit) der Münchner Methode als einem psychologisch und didaktisch überzeugenden Grundmodell verpflichtet. Und sie ist drittens den Kindern und Jugendlichen zugekehrt, indem sie sowohl denen altersspezifische Inwelt wie auch ihre von geschichtlichen und gesellschaftlichen Mächten geprägte Umwelt verständnisvoll berücksichtigt. Dieserhalb sind die von den deutschen Bischöfen erhobenen Forderungen, der Katechismus müsse einerseits theozentrisch, christozentrisch und ekklesiozentrisch, andererseits kindertümlich, lebensnahe und zeitgemäß sein, auch in den katechetischen Handbüchern, blickt man auf das Große und Ganze, sinngemäß erfüllt.

Franz Schreibmayrs und Klemens Tilmanns *Handbuch zum katholischen Katechismus*, an dem Hubert Fischer und Jan Wiggers mitwirkten, ist auf drei Bände berechnet. Der erste Band – *Von Gott und unserer Erlösung* – behandelt im ersten Teil die Lehrstücke 1 bis 21 (Freiburg 1955, Herder), im zweiten Teil die Lehrstücke 22 bis 44 (Freiburg 1956). Geboten wird für jede Unterrichtseinheit eine katechetische Skizze nach der Münchner Methode (Anknüpfung, Anschauung, Erarbeitung, Zusammenfassung, Anwendung), zuweilen darüber hinaus eine Kurzkatechese. Die Katechesen sind so gearbeitet, daß ihre Einzelstücke als „freie Aufbauelemente" benutzt werden können; der Katechet wird also geschützt vor jeder Formalstufen-Monomanie. Besonders willkommen ist die dem Katecheten vor allen entscheidenden Unterrichtseinheiten vorgeschlagene „Besinnung", die sich sowohl auf die kerygmatische Substanz des Lehrgutes richtet wie auf das Kind und auf die Person des Katecheten selber. Albert Burkart, der Illustrator, steuerte Anweisungen bei zum rechten Gebrauch der Bilder. Umfänglicher und farbiger, verglichen mit der strengeren und übersichtlicheren Form des genannten Handbuches, ist das *Katechetische Handbuch zum katholischen Katechismus* von Alfred Barth, dem verdienstvollen Bistumskatecheten Rottenburgs. Band I hat zum Gegenstand denselben ersten Teil des Katechismus (Stuttgart 1955, Schwaben-Verlag), Band II handelt (in zwei Halbbänden) von der Kirche und den Sakramenten (Stuttgart 1956), die Lehrstücke also 45 bis 90. Das Werk bringt eine erstaunliche Fülle von Beispielen und Assoziationshilfen, ohne dabei die Leitlinie der katechetischen Skizzen aus dem Auge zu lassen. Auch Barths Arbeit ist der Formalstufenkatechese verpflichtet; häufiger aber als die vorgenannte, bietet sie Vorschläge für das Lehrgespräch, den Arbeitsunterricht und die Erlebnisstunde. Die darstellendentwickelnde Methode indes prävaliert.

Welchem Werk der Vorrang gebührt, ist schwer zu entscheiden, da für den strengeren Bau Schreibmayr/Tilmanns ebenso viele Argumente zur Verfügung stehen wie für die labilere und fülligere Art Barths. Der Katechet wird seine Entscheidung treffen teils nach seiner Unterrichtssituation und teils nach seiner persönlichen Veranlagung.

[2]) Daß Theologie und Kerygma weniger divergieren, als jene Diskussion vermuten ließ, zeigte eindrucksvoll die seit 1938 erscheinende *Katholische Dogmatik* von Michael Schmaus, deren dritter Band (III 1, 1940; III 2, 1941) Ekklesiologie und Sakramentenlehre vereinte und als Auszweigung von Christologie und Soteriologie Schritt für Schritt erkennen ließ.

[3]) Er wurde inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt. Eine besonders bemerkenswerte Übersetzung kam (bei Herder) 1957 heraus. Darin erscheinen übrigens Albert Burkarts Bilder erstmals koloriert, was eine offensichtliche Verbesserung bedeutet.

Josef Goldbrunner schuf in drei Einzelbändchen einen *Katechismusunterricht mit dem Werkheft*. Der erste Teil handelt „von Gott und unserer Erlösung" (München 1956, Kösel), der zweite „von der Kirche und den Sakramenten" (München 1955), der dritte „vom Leben nach den Geboten und von den letzten Dingen" (München 1956). Obschon das Unternehmen die Formalstufenfolge am genauesten beachtet, handhabt es dieselbe am graziösesten. Goldbrunner ist Meister der Zeichnungskatechese, die er ohne Künsteleien und Gewaltsamkeiten übt. Dieserhalb besteht ein fühlbarer Fortschritt, vergleicht man die Arbeit mit seinem „Sakramentenunterricht" (München 1950), woselbst sich unser Autor ausführlich über seinen Religionsunterricht mit dem Werkheft äußert. Der vorliegende *Katechismusunterricht* gibt förderliche Anregungen auch für das „Streitgespräch" und das „religiöse Spiel".

An dieser Stelle sei auch das *Schaubuch zum Katechismus*, das Lothar Schreyer (Freiburg 1957, Herder) herausbrachte, wenigstens genannt. An Hand von 31 Zeichnungen Albert Burkarts und 38 Bildern aus der Geschichte der christlichen Malerei (darunter die unvertretbare Photographie einer blinden Beterin) wird eine diskutable „Bildverkündigung" geleistet. Wir kommen in einem eigenen Beitrag (über Bibelillustration und Bildkatechese) auf das Unternehmen zurück.

Rudolf Peil stellt sich in seiner *Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus* (Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag) eine bescheidenere Aufgabe, als die Verfasser der vorgenannten Werke. Er legt Präparationshilfen vor teils nach der textentwickelnden und teils nach der arbeitsunterrichtlichen Methode. In den letzten Kapiteln wird der neue Katechismus sowohl dem übrigen Religionsunterricht wie dem Gesamt der katholischen Schule eingefügt.

Ein *Vorlesebuch zum katholischen Katechismus* konzipierten (in Verbindung mit dem Deutschen Katechetenverein) Peter Eismann und Jan Wiggers. Die beiden bislang erschienenen Bände (I 1955, II 1956) schließen sich den beiden ersten Teilen des Katechismus an (München, Pfeiffer). Zu jedem Lehrstück werden eine größere oder mehrere kleine Erzählungen geboten, wobei jeweils die anzusprechende Altersstufe erinnert wird. Für den Schulgebrauch dürften jene Kurzgeschichten, wie sie z. B. I 366 ff. vorgelegt werden, die zugänglichsten sein. Ein bunter Teller mit Speisen unterschiedlichen Wertes, darunter Kostbarkeiten (wie die Erlebnisberichte des Jugendpfarrers Wilhelm Busch).

Unser Kurzbericht dürfte verdeutlicht haben, in welchem Maße die kerygmatische Erneuerung die katechetische Arbeit in materialem und formalem Betracht befruchtete. Wer die Unterrichtshilfen, die der Einheitskatechismus von Th. Mönnichs im Gefolge hatte, mit denen vergleicht, die durch den Katholischen Katechismus erwirkt wurden, greift den Unterschied mit Händen. Das gilt auch für die nachfolgend genannten Arbeiten, die mit unserem Unternehmen nur indirekt zusammenhängen.

Leopold Lentner schrieb eine „Einführung in den Religionsunterricht der Pflichtschule", die aus der österreichischen Schulerfahrung erwuchs, schwierigkeitslos aber auch auf die deutsche Schulsituation übertragbar ist. Eine Katechetik in nuce, die den kennzeichnenden Titel trägt *Das Wort Gottes in der Schule* (Wien 1957, Herder). Die entscheidenden Kapitel behandeln Ziel und Lehrgut, Planung und Methode, Formen und Arbeitsweisen des Religionsunterrichts. „Grundlage und Ausgangspunkt jeder religiösen Unterweisung ist das biblische Offenbarungsgut", schreibt unser Autor an zentraler Stelle (a.a.O., 150). „Die Katechese will das Kind dem Heilsgeheimnis begegnen lassen und eine religiöse Bildung, vor allem eine solche aus dem Gewissen heraus erreichen. Deshalb muß jede zielbewußte religiöse Unterweisung letztlich auf dem Worte Gottes beruhen".

Der Aufbau einer katechetischen Unterrichtsstunde wird von Kevin Cronin demonstriert (Innsbruck 1957, Tyrolia). Der gesunde Menschenverstand des typischen Angelsachsen („Teaching the Religion Lesson") plädiert mit Weisheit und Geschick für eine möglichst panoramische Anwendung der Münchner Methode. Schade bloß, daß die berüchtigte Terminologie um Analyse und Synthese, für deren Stabilisierung kein Geringerer als Otto Willmann kämpfte, neuerlich durcheinander gerät (a.a.O., 52 f.).

Die Konvergenz französischer und deutscher Bestrebungen kerygmatisch-katechetischer Art macht Adalbert Hammans Arbeit bewußt, *Das Geheimnis der Erlösten* (Freiburg 1957, Herder). In schmiegsamer und lebendiger Sprache werden Heilsplan und Heilsgeschichte, Heilsverwirklichung und Heilswerk dargestellt (der Originaltitel: *Le mystère du salut*, Paris 1954). In entfernter Verwandtschaft zu F. van der Meers *Katechese* (Köln 1954, Bachem) vermittelt Hamman einen Überblick von der Genesis bis zur Apokalypse, wobei das Wort der Offenbarung und die Lehre der Kirche eindrucksvoll verbunden sind. Als Mitte der Heilsgeschichte erscheint das österliche Mysterium, Tod und Auferstehung des Herrn. So präzise zugleich und bildhaft zu sprechen, fällt uns deutschen Katecheten schwer. Denn Hans Hilger ist unter deutschen Katecheten nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Sein *Geheimnis des Baumes* (Freiburg 1956, Herder) ist an dieser Stelle auch um seiner formalen Vorzüge willen zu nennen.

Wie in seinem *Büchlein vom lieben Brot*, in seiner *Kleinen Lehre von Gottes großer Welt* und in seinem *Biblischen Tiergarten* eint sich sprachliche Lebendigkeit mit sachlicher Genauigkeit. In solchem Gewand aber präsentiert Hans Hilger nichts Geringeres als eine Theologie des Baumes. Vom schauenden Aufnehmen läuft der Weg zu naturreligiöser Betrachtung, wobei unser Märchen- und Mythengut diskret einbezogen wird, und weiter zur offenbarungsgläubigen Sicht und zur heilsgeschichtlichen Deutung. Ein großartiges Unternehmen deswegen, weil das Kind angeleitet wird, die Wirklichkeit der Schöpfung und ihre Heimholung durch die Erlösung zusammen zu sehen. Wie die Dinge nun einmal liegen, kann man dem Buch keine hohe Auflagenziffer prophezeien; es ist, wiewohl einfach in Aufbau und Sprache, anspruchsvoll und hintersinnig. Ich selber halte Hilgers Arbeiten für die bedeutsamsten, die uns die katechetische Erneuerung bescherte.

Schließlich ein Werk von Alfons B e i l, das „von der betenden Kirche zur gelebten Gemeinschaft" führt. Es trägt den Titel *Einheit in der Liebe* (Freiburg ^{3}1955, Lambertus-Verlag) und gehört deswegen in diesen Zusammenhang, weil es den gemeinsamen Wurzelgrund der liturgischen und kerygmatischen Erneuerung aufweist. Der Verkündigungscharakter des Wortgottesdienstes tritt ebenso deutlich hervor wie die Orientierung aller katechetischen Arbeit an der Grundgestalt des Kirchenjahres. (Schwach ist die Erklärung der Kyriotes, z. B. S. 109.) Zum Verheißungsvollsten in der von ihm vertretenen Sache rechnet unser Autor selber den Katholischen Katechismus, weil er „die Gewichte wieder richtig verteilt" (a.a.O., 129).

Angesichts unseres Katechismus und seiner respektablen Hilfsmittel hat man von einem katechetischen Frühling gesprochen. Die Formulierung ist unglücklich, wenn nicht verwegen. Denn erstens finden wir uns in einer Landschaft vor – das ehedem christliche Abendland, das in voller Auflösung begriffen ist –, die eher herbstlichen Charakter trägt. Und zweitens wird unser geistiges und geistliches Leben weniger durch literarische Hilfen bestimmt, als durch geistige und geistliche Menschen. Ausschlaggebend sind für eine mögliche katechetische Erneuerung die Berufstreue und der Missionseifer von Personen. Angesichts der vorliegenden Lehrbücher und Lernhilfen läßt sich immerhin sagen, daß unsere katechetische Situation zu Hoffnungen berechtigt.

Die Schriftrollen vom Toten Meer

Zum gleichnamigen Buch von Millar Burrows*)

Von Kurt S c h u b e r t, Wien

Der vorliegende Band ist die deutsche Übersetzung des 1955 in New York erschienenen Buches „The Dead Sea Scrolls". Die Übersetzung besorgte der Historiker und Orientalist Friedrich Cornelius, dessen Untersuchung über die Chronologie Hammurapis ein wesentlicher Beitrag zur Lösung dieses umstrittenen Problems ist. Ein Hinweis des Verlages Beck auf dem Schutzumschlag belehrt uns, „daß von Burrows' Buch bereits nach einem Vierteljahr die siebente Auflage vorlag" und daß es „in mehrere Weltsprachen übersetzt" wurde.

S. 1–22 schildert der Vf. „die ersten Entdeckungen", die zu einer Zeit stattfanden (1947), da er selbst Direktor der American School of Oriental Research in Jerusalem war. Dadurch konnte er die Fundgeschichte aus nächster Nähe miterleben und seine diesbezüglichen Mitteilungen sind von größtem Interesse. Was die Übersetzung betrifft, gab Cornelius das englische Original „Manual of Discipline" durch „Handbuch der Unterweisung" wieder. Im deutschen Sprachraum aber hat sich dafür der Terminus Sektenkanon, Sektenschrift oder Sektenregel eingebürgert, den ich auch in Hinkunft gebrauchen will. Im Kapitel „Aufregung und Nachprüfung" (23-43) kommt der Vf. auf Fragen der Datierung zu sprechen, schildert die Auffindung der Höhle 1 und den Verlauf der darin stattgefundenen archäologischen Untersuchung im Frühjahr 1949. Anschließend daran behandelt er die ersten wissenschaftlichen Kontroversen um Wesen und Herkunft der Rollen. Der Abschnitt „Spätere Entdeckungen" (44–57) schildert die Ausgrabungen in Chirbet Qumran bis zur dritten Grabung 1954. Der ausführliche Grabungsbericht von de Vaux, der auch über die Grabungen 1955 und 1956 referiert, konnte dem Vf. noch nicht vorliegen, da er sein Ms. 1955 abgeschlossen hatte. Diese weiteren Grabungen bestätigten aber neu die Richtigkeit des auch schon 1954 erzielbaren Ergebnisses, daß das (Kloster-)Gebäude

*) B u r r o w s, Millar, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*. München, C. H. Beck, 1957. Gr. 8°, VIII, 379 Seiten. Mit 9 Abb. auf 8 Tafeln und 2 Karten. — Geh. DM 20,—; Ln. DM 24,—.

von Qumran im Verlaufe des jüdisch-römischen Krieges 66–70 zerstört worden war. Außerdem behandelt Burrows in diesem Abschnitt noch die Auffindung von Manuskripten in den Höhlen 2–6 von Qumran (inzwischen sind schon Nachrichten über Handschriftenfunde in 11 Höhlen bekannt geworden), sowie die Funde im Wadi Muraba'at und im Wadi En Nar. Die beiden letzteren stehen in keinem sachlichen Zusammenhang mit den Funden in den Höhlen von Qumran.

S. 59–98 untersucht Burrows „das Alter der Handschriften". S. 62 meint er wohl zu Recht, daß man sich bei der Altersbestimmung nicht allzu sehr auf die im Damaskusdokument geschilderte Auswanderung nach Damaskus stützen dürfe, denn wir wissen nicht, „wann und ob überhaupt diese Wanderung stattgefunden hat". Wichtiger schon ist die archäologische Bestimmung der in den Höhlen und der Ruine von Qumran gefundenen Keramik, die in das erste Jahrhundert n.Chr. weist. Auch das sogenannte Kohle-14-Verfahren ergab etwa denselben Zeitpunkt für die Herstellung des Leinens, in das die Mss. gewickelt waren; es kommen die 400 Jahre von 167 v.Chr. bis 233 n.Chr. in Betracht. Wenn man zu diesem Befund noch das Ausgrabungsergebnis von Qumran dazunimmt, so ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die Texte im Verlauf des jüdisch-römischen Krieges 66–70 n.Chr. in den Höhlen versteckt worden waren. Damit ist aber nur der terminus ante quem festgelegt, denn „wenn die spätesten Handschriften vor 70 n.Chr. geschrieben sein müssen, so haben wir nun zu fragen, wie lange vorher sie geschrieben sind" (S. 67). S. 67–81 untersucht Burrows die paläographischen Argumente. Auch diese ergeben als spätest möglichen Ansatz das erste Jahrhundert n.Chr. (S. 82). Paläographie und Archäologie gehen also konform. S. 86–90 behandelt der Vf. Fragen der Masora im Verhältnis zur Textgestalt der Isaias-Mss. aus Höhle 1 und kommt S. 90 zu dem Schluß: „Im ganzen ergibt sich, daß die Textgestalt der Bibel in den Schriftrollen vom Toten Meer keine Schlüsse auf ihre Datierung zuläßt." Dieser, gegenüber Kahle's Datierungsversuch[1]) skeptischen Auffassung wird wohl zuzustimmen sein. Im großen und ganzen, meint Burrows, stammen die Mss. der gefundenen Texte aus der Zeit von 100 n.Chr. oder etwas früher bis 70 n.Chr. (S. 98).

S. 99–115 sind der Untersuchung des Terminus „Kittim" im Habakkukkommentar gewidmet. S. 110 wendet sich Burrows scharf gegen die Gleichsetzung der Kittim mit den Seleukiden. „Alle Gründe dafür schrumpfen zu nichts oder beinahe nichts zusammen." Ganz so apodiktisch wird man das aber wohl nicht behaupten können, zumal auch manche Gründe für die Gleichsetzung von Kittim und Seleukiden nicht ganz von der Hand zu weisen sind[2]). Der vorsichtigen Deutungsweise des Vf. aber entspricht die S. 113 gemachte Feststellung, „daß die Aussagen über die Kittim zu allgemein gehalten sind, um klar und unmißverständlich ein bestimmtes Volk zu bezeichnen". Zu dieser Meinung bekannte sich der Rezensent schon ZKTh 74 (1952) 17. Burrows meint aber, daß das Wort Kittim eher die Römer als die Seleukiden bedeute. Aus dem Habakkukkommentar schließt er S. 115 vollkommen zu Recht, daß die Römer „noch nicht in Palästina eingegriffen" hätten, als der Kommentar geschrieben wurde.

S. 116–129 behandelt der Vf. unter dem Titel „Die Personen des Dramas" die einzelnen Personen und Gruppen, die im Habakkukkommentar genannt werden, macht aber noch keinen Versuch zu ihrer Identifikation. Zuerst erwähnt er die bedeutendste Persönlichkeit, den Lehrer der Gerechtigkeit. Über das „Haus Absalom" sagt er S. 121, daß es sich nicht auf einen konkreten Absalom beziehe, sondern einige ehemalige Anhänger des Lehrers der Gerechtigkeit bedeute, die ihn im Stich gelassen haben. S. 125–127 bespricht Burrows die beiden dunklen Worte 'bit glutu im Habakkukkommentar 11,6 und übersetzt sie „ihn verbannen wollte". Nach einer in einem Text aus dem Wadi Muraba'at belegten grammatikalischen Parallele[3]) wird man diese beiden Worte wohl als „in seinem Exilshaus" bedeutend verstehen müssen. Zuzustimmen wieder ist Burrows' Feststellungen auf S. 129, daß die im Habakkukkommentar Kol. 12 genannten „Armen" Schüler und Anhänger des Lehrers der Gerechtigkeit seien und daß der Mann der Lüge und der Frevelpriester zwei verschiedene Personen seien.

S. 130–152 versucht Burrows eine Identifizierung der Personen und Ereignisse des Habakkukkommentars. Dabei kommt er sogleich zu der richtigen Feststellung, daß sich aus diesem Kommentar keine chronologische Abfolge der Ereignisse feststellen läßt. S. 151 gibt Burrows der Meinung Ausdruck, daß „kein Priester, dessen die Geschichte erwähnt, ganz genau in jedem Punkt der Beschreibung des bösen Priesters im Kommentar entspricht", und datiert den Kommentar etwas vor oder nach 63 v.Chr. Nach der Veröffentlichung der Nachumkommentar-Fragmente aus der Höhle 4[4]), die aber auch keinen zwingenden Grund dafür angeben, scheint

[1]) Paul K a h l e, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, 58 f.

[2]) Vgl. H. H. R o w l e y, *The Kittim in the Dead Sea Scrolls*, PEQ 88 (1956) 92–108, der auch weiterhin sehr entschieden gegen die Gleichsetzung Kittim-Römer eintritt.

[3]) Vgl. die Form 'bit mšku «in Bet Mašku» in einem Text aus dem Wadi Muraba'at. R. d e V a u x, RB 60 (1953) 270.

[4]) J. M. A l l e g r o JBL 75 (1956) 89–93.

es aber sehr wahrscheinlich, daß der Frevelpriester des Habakkukkommentars und der Löwe des Zornes des Nachumkommentars ein und dieselbe Person sind und daß beide mit Alexander Jannai gleichzusetzen sind. Der Habakkukkommentar wurde also aller Wahrscheinlichkeit nach schon zur Zeit des Alexander Jannai (103–76) verfaßt.

S. 153–171 behandelt der Vf. die „geschichtlichen Anspielungen in den anderen Schriftstücken". Hier erwähnt er wieder die im Damaskusdokument genannte Auswanderung nach Damaskus. S. 165 hält er es für denkbar, daß die in der Kriegsrolle I, 3 genannte „Wüste der Heiden" mit dem Lande Damaskus gleichzusetzen wäre. Doch für ebenso möglich hält es Burrows, daß der Ausdruck „Wüste der Heiden" nur ein angemessener Ausdruck für die jüdische Diaspora ist. Bezüglich des Damaskusdokumentes sagt er S. 166, daß es zwar sehr wertvolle Hinweise enthält, daß es aber noch „viel zu früh zu irgendwelchen abschließenden Behauptungen" sei. S. 172–184 sind „Gedanken, Wortschatz und literarischen Beziehungen" gewidmet. Hier behandelt Burrows Kontakte zu den Büchern Sirach, Henoch, Jubiläen und Testamenten der 12 Patriarchen. Sehr anfechtbar ist hier seine Formulierung S. 182: „Wie auch die Verwandtschaft zwischen den Rollen vom Toten Meer und den Testamenten der zwölf Patriarchen beschaffen sein mag, für direkte literarische Abhängigkeit fehlen klare Anzeichen." Hier ist wohl K. G. Kuhn zuzustimmen, der gesagt hat: „It is even now more obvious that the Test. XII Patr. belong to the cycle of Essene writings."[5])

Der bedeutendste Teil des ganzen Buches ist der vierte Hauptabschnitt „Die Gemeinde von Qumran" (S. 185–246). S. 185–200 sind der Darstellung von „Ursprung, Geschichte und Organisation" gewidmet. S. 188 stellte Burrows wohl zu Recht fest, daß sich „die Sekte selbst als das einzig wahre Volk Gottes betrachtete". Man könnte sogar darüber hinaus noch behaupten, daß sich die Sekte im Sinne prophetischer Theologie als erwählter Rest Israels verstand. Auf Grund einer Analyse des gesamten Textbestandes kommt der Vf. S. 189 zur Feststellung, daß Chirbet Qumran wohl nicht der einzige Platz der Gruppe gewesen sein mag, denn die Sekte umfaßte „sowohl Gemeinschaften von ehelosen Männern wie Familiensiedlungen" (S. 190). Obwohl die Sekte Gütergemeinschaft kannte, dürfte sie nicht prinzipiell und in allen Fällen die volle Aufgabe von Privatbesitz gefordert haben. Im Damaskusdokument IX, 10–16 z.B. ist Privatbesitz vorausgesetzt. Wer in die Gemeinschaft aufgenommen werden wollte, mußte einen Aufnahmeeid schwören. Die eingeweihten Vollmitglieder heißen im Sektenkanon rabbim. Burrows meint S. 191 wohl zu Recht, daß dieser Terminus von Daniel 12,2–4 stamme, „wo er wahrscheinlich auf Jesaja 53,11 verweist". S. 192 erwähnt Burrows den im Sektenkanon enthaltenen Strafkodex der Gemeinde, der Sanktionen von Rationskürzung bis zum völligen Ausschluß enthält. Die jährliche Bundeserneuerungsfeier und jährliche Feier der Neuaufnahme, von denen die zweite Kolumne des Sektenkanons berichtet, haben nach des Verfassers Überzeugung ihr alttestamentliches Vorbild in Dt. 27. Die Grundlage der Segenssprüche in Sektenkanon II, 2–4 ist der Segen Aharons Nm 6,24–26. Burrows weist auch noch darauf hin, daß auch Jub 6,17 der Gedanke einer jährlichen Bundeserneuerungsfeier belegt ist. S. 193 kommt der Verfasser auf die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Sekte zu sprechen, doch äußert er sich noch nicht zu der schwierigen Frage, ob diese Mahlzeiten sakralen oder prophanen Charakter hatten. S. 193–197 gelten der Frage des Tempelkultes und der damit verbundenen Kalenderfrage. Burrows nimmt hier wie immer eine sehr vorsichtige Haltung ein und begnügt sich mit den zwei richtigen Feststellungen: „Die Haltung der Gruppe gegenüber dem Tempel und seinen Opfern ist ziemlich unklar", und „Kein Zeugnis weist auf Opfer außerhalb des Tempels." Doch läßt sich darüber hinaus noch sagen, daß sich die Gemeinde, deren Zentrum dissidente Priester waren, zwar vom jerusalemer Kult distanziert hatte, aber – wie aus Kriegsrolle II,1–6 hervorgeht – für die Endzeit mit einer Wiederherstellung des in ihren Augen legitimen Kultes durch ihre eigenen Priester rechnete[6]). Bezüglich des Kalenders der Gemeinde stellt Burrows zu Recht fest, daß in den Büchern Henoch und Jubiläen derselbe Sonnenkalender von 364 Tagen vorausgesetzt ist. Diese andere als die im Heiligtum zu Jerusalem übliche Kalenderrechnung dürfte auch der Hauptgrund für die Distanzierung der Gemeinde von den Tempelopfern gewesen sein.

S. 201–223 behandelt der Verfasser die „Glaubensvorstellungen". Dabei kommt er S. 205–212 auf die außerordentlich wichtige Frage zu sprechen, ob in manchen der Texte gnostischer Einfluß zu erkennen sei. S. 207 stellt er fest, daß „in den Rollen vom Toten Meer und in der Damaskusschrift auf Erkenntnis ein starker Ton gelegt wird", schwächt aber S. 208 diese Aussage wieder ab, indem er behauptet: „Tatsächlich liegt in den Rollen vom Toten Meer auf der Er-

[5]) K. G. Kuhn, *The Two Messiahs of Aaron and Israel:* L. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament,* New York 1957, 54–64, besonders 58. WZKM 53 (1957) 227–236 behandelte ich die literarischen Parallelen zwischen Test. Juda 24 und den Qumrantexten.

[6]) Vgl. Jean Carmignac, *L'utilité ou inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la Communauté de Qumran,* RB 63 (1956) 524–532.

kenntnis kein größerer Nachdruck als in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments." „Was die Rollen vom Toten Meer als Erkenntnis des Mannes der Wahrheit beschreiben, ist ganz anders als die gnostischen Vorstellungen. Was die Rollen mit Erkenntnis meinen, betrifft die Wunder von Gottes Schöpfung, die Erfüllung der Weissagungen und den Sinn der göttlichen Gesetze, denen der Mensch gehorchen muß" (S. 209). Burrows lehnt also die Bezeichnung einiger Lehren der Sekte als gnostisch ab, denn die Erkenntnis ist in den Rollen „nicht an sich ein Weg zur Erlösung" (S. 212). Unzweifelhaft besteht wirklich ein großer Unterschied zwischen der heidnischen und heidenchristlichen Gnosis und den Qumrantexten, aber angesichts des Gesprächs um die Definition mancher Qumranlehren als gnostisch oder als nicht-gnostisch hat man den Eindruck, daß manche Forscher[7]), unter ihnen auch Burrows, sich einer zu engen Definition der Gnosis bedienen und von dieser subjektiven Voraussetzung aus die Qumrantexte als nicht-gnostisch bezeichnen. Der Rezensent hält es für methodisch falsch, von einer vorgefaßten Definition aus das Material zu beurteilen anstatt die Definition dem neu zugänglichen Material anzupassen. Somit scheint es dem Rezensenten jetzt für dringend geboten, zwischen jüdischer und heidnischer Gnosis zu unterscheiden. Nur für die letztere aber trifft die Unterscheidung zwischen einer guten Licht-Geistwelt und einer bösen und verlorenen materiellen Welt zu. Soweit konnte keine echte jüdische Gnosis gehen, da das Judentum sowohl an der Einheit des Schöpfergottes festhält als auch keine Erlösung ohne die Welt und von der Welt, sondern nur eine Erlösung mit der Welt kennt. Wenn aber in einer jüdischen Lehre das übrige gnostische Beiwerk vorhanden ist (z. B. Erkenntnis in Verbindung mit Erlösung, Licht-Finsternis-Dualismus, Aufstieg der Seele, etc.), dann sollte uns nichts hindern, eine solche Lehre als jüdische Gnosis zu bezeichnen[8]). Durch das Adjektiv „jüdisch" ist sie ohnehin von dem sonst als Gnosis bezeichneten religionsgeschichtlichen Phänomen unterschieden. Daher hält der Rezensent die Formulierung des Vf. S. 210 für anfechtbar: „Verbindung von Erkenntnis und Gesetz ist dem Gnostizismus so fremd wie sie dem Judentum geläufig ist." Sie betrifft nur die heidnische und heidenchristliche, nicht aber die jüdische Gnosis. Chagiga 14 b und 15 b sowie Tos. Chagiga II wird gerade von dem streng gesetzesobservanten Tannaiten R. Akiba berichtet, daß er mit Erfolg gnostische Studien getrieben hätte (wörtlich: er trat in Frieden in das „Paradies" ein und ging in Frieden wieder heraus), daß er dabei von den Dienstengeln Gottes bedroht wurde und daß er als Erfolg dieser seiner Studien mit der Majestät (kabod) Gottes umgehen konnte. Zur Erhärtung der hier vorgetragenen Kritik soll eine kurze, aber sehr entscheidende Stelle des Sektenkanons übersetzt und im Lichte rabbinisch-gnostischer Anschauungen interpretiert werden; XI, 3–8 heißt es: „Aus dem Quell Seiner Erkenntnis öffnete Er mein Licht und auf Seine Wunderwerke blickte mein Auge ... Auf Grund seiner wunderbaren Geheimnisse, auf den Seinsgrund der Welt (oder auf das ewige Sein) blickte mein Auge, eine Heilserkenntnis[9]), die verborgen ist vor dem Manne der Erkenntnis[10]), und kluge Einsicht, (die verborgen ist) vor den Menschenkindern, die Quelle der Gerechtigkeit, die Ansammlung an Stärke, gemeinsam mit dem Ort der Majestät (kabod) (Gottes). Von der Gruppe des Fleisches, wen Gott erwählt hätte, gab Er diese zum ewigen Besitz und ließ sie teilhaben am Lose der Heiligen und mit den Himmelssöhnen verband er ihre Gemeinschaft zum Rate der Gemeinde." Die wichtigste Feststellung hier ist, daß durch jene Erkenntnis, die der Gruppe geheimer Heilsbesitz ist, ihre Mitglieder von den „Menschenkindern", vor der „Gruppe des Fleisches", erhöht werden und somit „teilhaben am Lose der Heiligen" und den „Himmelssöhnen"[11]) gleichgestellt werden. Gegenstand dieser Erkenntnis ist unter anderem der Ort der göttlichen Majestät[12]). Die Majestät (kabod) Gottes spielt schon nach Mischna Chagiga II eine Rolle in der jüdischen Gnosis und von R. Akiba heißt es Chagiga 15 b, daß er mit der kabod Gottes umgehen konnte. Laut Ezechiel 1, 26–28 erscheint die kabod Gottes in der himmlischen Sphäre. Dieses erste Kapitel des Buches Ezechiel bot die alttestamentlichen Voraussetzungen für die jüdisch-gnostischen merkaba-Spekulationen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, die aber die Erscheinung Gottes auf seinem Thron zum Gegenstand

[7]) Diese Kritik gilt besonders R.M.L. Wilson, *Gnostic Origins again,* Vigiliae Christianae 11 (1957) 93–110.

[8]) Ich verstehe hier jüdische Gnosis im selben Sinn, wie G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* New York ²1946, 40–79, diesen Terminus gebraucht. (Scholem's Buch liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* Zürich 1957.) Ebenso wies auch H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* Tübingen 1957, I, 21–24, auf den gnostischen Hintergrund des Sektenkanons hin. Er meint zu Recht, daß «die Wortgruppe da'at, de'a und madda' für die hier zu beobachtende Verbindung gnostischer und juridischer Terminologie aufschlußreich ist.» (S. 21, Anm. 1.)

[9]) So wird wohl das Wort tušija am besten zu übersetzen sein.

[10]) Diese Übersetzung halte ich mit B. S. 325 für richtig. Der Mann der Erkenntnis ist jemand, der Erkenntnis außerhalb der Gemeinde sucht. Es kann aber der Beistrich auch schon vor dem Wort Erkenntnis gesetzt werden. Es hieße dann: „... die verborgen ist vor dem Manne, Erkenntnis und kluge Einsicht vor den Menschenkindern".

[11]) Sowohl qedošim als auch bene šamajim bedeutet hier «Engel».

[12]) Burrows S. 325 liest hier «Brunnen der Herrlichkeit».

haben. Merkaba und kabod wurden auch synonym gebraucht[13]). Unter Berücksichtigung des oben erwähnten Zusammenhanges dürfte also auch Sektenkanon XI,7 der Begriff „Ort der kabod (Gottes)" einen ähnlichen jüdisch-gnostischen Sinn haben.

Burrows hat also wohl recht, wenn er diese Lehren der Qumrantexte von der heidnischen Gnosis unterscheidet, er hat aber nicht mehr recht, wenn er sie dadurch aber auch schon als nicht-gnostisch bezeichnet. Eine wertvolle Bekräftigung dieser Ansicht liefert uns der sogenannte „Traktat über die drei Naturen" aus dem Fund von Chenoboskion. Hier werden in einem Text, der zur valentinianischen Gnosis gehört, Angaben über jüdische Lehren in Palästina gemacht. Z. B. heißt es, daß nach diesen Lehren Gottes Wirken zweifach und der Ursprung von Gut und Böse sei. Nach dem Sektenkanon III,25 schuf Gott die Geister des Lichtes und der Finsternis und gründete auf ihnen jegliches Werk. Weiter heißt es im selben Traktat, daß „andere meinen, Er (i. e. Gott) schaffe durch seine Engel"[14]). Auch diese Lehre ist in der zitierten Auffassung des Sektenkanons enthalten[15]).

S. 212 gibt Burrows seiner Überzeugung Ausdruck, daß die gemeinsame Wurzel des im Sektenkanon und in der Gnosis vorhandenen Dualismus die Lehre des Zoroaster sei, und S. 213 vermutet er iranischen Einfluß auch in der apokalyptischen Literatur (Daniel, Henoch). Gewiß wird wohl auch der Iranismus an der Ausbildung dieser Ideen mitbeteiligt gewesen sein, aber Burrows scheint diesen Einfluß zu überschätzen. Neuerdings erst warnte in Bezug auf die biblische Auferstehungslehre F. König davor, fragwürdige Übersetzungen der Gathas zum Anlaß zu nehmen, die entsprechende biblische Lehre davon abzuleiten[16]).

S. 215 f. kommt der Vf. auf die Prädestinations- und Erwählungslehre zu sprechen. Die Menschen gehören nach Ansicht des Vf. des Sektenkanons entweder zum Los Gottes oder zum Los Belials. Der Einzelne muß von Gott angesprochen und berufen sein. „Bei all dem ist klar, daß die Sektierer Erwählung nicht nur auf das erwählte Volk als ganzes bezogen, sondern auf die Einzelnen ... Die Erwählung des Volkes ist natürlich noch vorausgesetzt, aber der Ton liegt jetzt auf der Erwählung der Einzelnen, die sich der Gemeinde angeschlossen haben." Auch gibt es in den Qumrantexten kein sicheres Zeichen für die Erwählung der Heiden. S. 217 behandelt Burrows die Messiaslehre der Gemeinde, nach der ein Prophet sowie ein priesterlicher und ein Laien-Messias erwartet wurden. Jene Stellen des Damaskustextes, in denen die mittelalterliche Abschrift nur von *einem* Messias aus Aharon und Israel spricht, sollten nach der Qumran-Messiaslehre in eine Pluralkonstruktion verbessert werden. Der priesterliche Messias ist dem Laienmessias kultisch übergeordnet. Die Gemeinde selbst glaubte, schon im Eschaton zu leben und erachtete sich als Gottes Werkzeug zur Rache an seinen Feinden. „Die Vollstreckung des Urteils wie über die Heiden, so über die schlechten Juden wird den Auserwählten übertragen" (S. 220). All diesen Darlegungen des Vf. ist zuzustimmen und auch die seit dem Erscheinen des englischen Originals der vorliegenden Übersetzung veröffentlichten Textfragmente weisen in dieselbe Richtung. S. 222 nimmt der Vf. noch zu der Frage Stellung, ob die Sekte an eine leibliche Auferstehung glaubte oder nur an ein Weiterleben der Seele im Jenseits, enthält sich aber jeder entschiedenen Stellungnahme. Abgesehen davon aber, daß die entsprechenden Darstellungen in Sektenkanon IV, 6 f. und 13 f. sehr anthropomorph sind, dürfte die Qumransekte auf eine Wiedererlangung der Leiblichkeit gehofft haben. Schon Daniel 12,2 ist die Auferstehungshoffnung ausgesprochen, also in einem Text, der unzweifelhaft noch vor der Qumransekte anzusetzen ist. Auch in den zum Qumranbereich gehörigen Apokryphen ist die Auferstehungshoffnung belegt. Es seien nur einige Beispiele angeführt: T Juda 25,4: „Und die in Traurigkeit gestorben sind, werden in Freude auferstehen." T Zebulon 10,1–3: „Und jetzt, meine Kinder, betrübt euch nicht, daß ich sterbe ... Denn ich werde wiederum auferstehen in eurer Mitte ... Über die Gottlosen aber wird der Herr ewiges Feuer bringen und wird sie vertilgen bis in die nachfolgenden Geschlechter." Henoch 92,3: „Der Gerechte wird aus dem Todesschlaf auferstehen." 100,5: „Wenn auch die Gerechten einen langen Schlaf haben, haben sie nichts zu fürchten;" 108,3: „Ihre Geister werden getötet werden, schreien und jammern an einem unermeßlichen, öden Ort, und sie werden in einer Flamme brennen an einem Ort, wo keine Erde ist." Dagegen aber wieder heißt es Jub 23,30 f.: „Und dann wird Gott seine Knechte heilen, und sie werden sich erheben und werden tiefen Frieden schauen und werden ihre Feinde vertreiben ... Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen und ihr Geist wird viel Freude haben." Man darf

[13]) Vgl. Tos. Chagiga II, 1 «Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der unserem Vater Abraham einen solchen Sohn gegeben hat, der die Majestät (kabod) unseres Vaters im Himmel zu tradieren weist» mit Chagiga 14 b (bar) «Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der unserem Vater Abraham einen solchen Sohn gegeben hat, des ma'asē merkaba zu verstehen, zu erforschen und zu tradieren weist».

[14]) Vgl. Robert Haardt, *Festschrift für Viktor Christian.* Wien 1956, 40.

[15]) Vgl. auch noch Sektenkanon IV.

[16]) Franz König, *Der Glaube der Auferstehung der Toten in den Gathas.* In: Festschrift für Viktor Christian, Wien 1956, 69-73.

also die Bilder weder nach der einen noch nach der anderen Seite überdeuten, aber die anthropomorphen Schilderungen machen den Glauben an ein Vergehen der Leiblichkeit unwahrscheinlich, auch wenn man bisweilen (z. B. Jub. 23,31) mit einem Vergehen der Leiber rechnete. S. 224-246 versucht der Vf. die „Identifizierung" der Sekte. Man wird ihm zustimmen müssen, „daß die organisierte Sekte der Rollen vom Toten Meer aus den Hasidim (der Makkabäerzeit) hervorgegangen ist" (S. 225). S. 226 hebt er hervor, daß die häufige Nennung der Söhne Zadoks in den Texten darauf hinweist, daß „die Sekte unter der Priesterschaft entstanden" ist. Sehr gelungen ist auch seine Deutung des Namens „Pharisäer", die „Abgesonderten" S. 227: „Als die Hasmonäer in ihrem Ehrgeiz, Macht zu gewinnen, das Gesetz verletzten, trennten sich die Pharisäer von ihnen. Was auch die erste Gelegenheit gewesen sein mag, sie Separatisten zu nennen, so konnte der Ausdruck unter Umständen dazu führen, auf alle diese Arten der Trennung hinzuweisen." S. 229–242 untersucht Burrows die sogenannte Essenertheorie und kommt dabei S. 241 f. zu folgenden Formulierungen, denen man wird zustimmen müssen: „Der Ausdruck Essener bedeutet nicht notwendig eine bestimmte Organisation mit einer scharf umgrenzten Summe von Bräuchen und Glaubenssätzen, er umfaßt eher eine Anzahl von ähnlichen, aber nicht identischen Gruppen. ... Wenn der Ausdruck Essener mehrere verwandte Sekten umfaßt, so darf man die Sektierer von Qumran Essener nennen." Zu dieser auch in den Augen des Rezensenten richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Qumransekte zum „klassischen" Essenismus[17]) kam der Vf. auf Grund der Untersuchung des Lehrgebäudes der Qumrantexte und jenes des Essenismus. Für eine weitgehende Gleichsetzung mit dem Essenismus spricht die geographische Lage von Qumran, die den Angaben des Plinius Hist. nat. V,17 entspricht. „Doch ist die geographische Lage durchaus nicht das einzige Merkmal, das für eine Verwandtschaft zwischen Essenern und der Sekte von Qumran entscheidet" (S. 230). Burrows erwähnt aber auch Unterschiede. So sollen z. B. nach Josephus und Philon die Essener selbst keine Opfer dargebracht haben, während „die Damaskusschrift ... die Opfer als bestehenden Brauch voraussetzt" (S. 234). Es ist richtig, daß das Damaskusdokument blutige Opfer kennt (z. B. XI,17–20: Niemand soll am Sabbat ein Opfer zum Altar bringen abgesehen vom Sabbatopfer... Niemand darf ein Rauchopfer, ein Speiseopfer, Weihrauch oder Holz durch jemanden, der durch irgendeine Unreinheit unrein ist, zum Altar bringen lassen, um ihm so zu erlauben, den Altar zu verunreinigen), aber andererseits lehnt es diese auch scharf ab, VI,12: „Und alle, die in den Bund gebracht werden, dürfen nicht in das Heiligtum kommen, um (dort) Seinen Altar zwecklos anzuzünden". Es scheint somit, daß jene Stellen des Damaskusdokuments, die Opfer erwähnen, die Endzeit betreffen, da der Kult nach den Regeln der Qumrangemeinde ausgeübt werden soll. Für ihre Zeit aber selbst hatte sich die Qumrangemeinde vom Jerusalemer Kult distanziert. Als weitere Unterschiede erwähnt Burrows, daß der Lehrer der Gerechtigkeit in den antiken Quellen über die Essener nicht erwähnt wird, daß auch der Bundesgedanke unerwähnt bleibt (236) und daß „der augenfälligste Unterschied zwischen den Essenern und den Sektierern ihre Stellung zum Krieg" ist (S. 240). Es kann noch dazugefügt werden, daß in den Nachrichten des Philo und Josephus über den Essenismus keinerlei Andeutung über die messianische Naherwartung und den damit verbundenen Feindeshaß der Gemeinde enthalten ist, die beide in den Qumrantexten eine entscheidende Stellung einnehmen[18]). S. 236 aber gibt Burrows selbst eine ansprechende Erklärung für diese Diskrepanzen: „Man kann das damit begründen, daß Philo und Josephus ihre Berichte über jüdische Gebräuche und Gedanken für heidnische Leser schrieben". S. 242–244 erwähnt der Vf. noch die Beziehungen der Qumransekte zu den Zeloten und Ebioniten.

Der 14. Abschnitt (S. 247-268) „Was die Rollen zur Textkritik, historischen Grammatik und Paläographie beitragen" ist für die Darstellung der religionshistorischen und theologischen Bedeutung des Textfundes von untergeordneter Bedeutung und kann daher hier außer Acht gelassen werden. Das letzte Kapitel aber, „Was die Rollen zur Erforschung des Judentums und Christentums beitragen" (S. 269–285), ist wieder von größtem allgemeinen Interesse. S. 271 f. sind der Darstellung des Verhältnisses zu Johannes dem Täufer gewidmet, der in „der gleichen allgemeinen Strömung im Judentum" stand wie die Qumrangemeinde. „Jesus wurde von Johannes dem Täufer im Jordan zu einer Zeit getauft, wo die Gemeinschaft der Sektierer wenige Meilen entfernt in Blüte stand." In vielen Punkten (vor allem in der akuten Endzeiterwartung und in dem mit dieser verbundenen Wüstenaufenthalt) ähneln die Gedanken des Johannes denen der Handschriften vom Toten Meer. Burrows glaubt auch, daß die Bußtaufe des Johannes „in einem geschichtlichen Zusammenhang mit den rituellen Bädern der Qumransekte" gestanden habe. Dem gegenüber scheint dem Rezensenten die Feststellung E. Stauffers, ThLZ 81 (1956) 144 präziser und treffender: „Die Taufe ist das singuläre Charakteristicum des Täufers, dem er seinen

[17]) Vgl. Kurt Schubert, WZKM 53 (1957) 228, Anm. 5.

[18]) Die Nachricht bei Hippolytus, *Adv. Haer.* X,26 über einen zelotischen Zweig der Essener dürfte somit auf einer guten Überlieferung beruhen, wenn sie auch im einzelnen phantasiereich ausgeschmückt wurde.

Beinamen verdankt. Man darf sie darum nicht als ein Erbstück aus einer vortäuferischen Bewegung oder Gemeinde verstehen wollen ... Wohl aber ist die Taufe eine spezifische Weiterbildung levitischer Reinigungsbräuche, die in den rituellen Waschungen der Wüstenleute vorbereitet ist." Als sehr wichtigen Unterschied zur Praxis der Qumranleute hob Burrows hervor, daß sich Johannes an das ganze Volk gewandt habe und daß seine Schüler „nicht in der strengen Organisation der Qumrangemeinde" gelebt hätten. S. 272–274 sind dann der Herausarbeitung der Beziehungen zu Jesus gewidmet. Hier bieten die wenigen Bemerkungen des Vf. nur sehr dürftige Ansätze und man wird weit darüber hinausgehen müssen. Unter der neueren Literatur sei nur verwiesen auf: Geoffrey Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ,* London 1956; Ethelbert Stauffer, *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer,* Stuttgart 1957; Krister Stendahl, *The Scrolls and the New Testament,* New York 1957 (eine Sammlung von 14 verschiedenen Beiträgen). R. P. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme,* Paris 1957. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, 2 Bde, Tübingen 1957 (Beiträge zur historischen Theologie, 24); H. H. Rowley, *The Scrolls and the New Testament,* London 1957; Jigael Jadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebraos,* Scripta Hierosolymitana IV (1957) 36—55. Wenn auch Stauffers apodiktische Behauptung, daß „Jesus aus dem Täuferkreis und der Täufer aus der Qumranbewegung hervorgegangen"[19]) sei, skeptische Reserve herausfordert[20]), so muß aber dennoch der darin enthaltene Grundgedanke einer gegenseitigen engen Beziehung sehr ernst genommen werden. S. 275 stellt Burrows als Unterschied zwischen der Qumrangemeinde und der frühen Kirche zu Recht fest, daß „die Kirche keine sich abschließende esoterische Gruppe war, die heimliche Lehren eifersüchtig geheimhielt." S. 276-282 behandelt er dann noch die Beziehungen zur Lehre Pauli, zum Johannesevangelium und zur Johannesapokalypse. S. 283 kommt er dann zu der fragwürdigen Feststellung: „Man braucht nicht anzunehmen, daß irgend ein neutestamentlicher Schriftsteller von der besonderen Sekte, die die Rollen vom Toten Meer hervorgebracht hat, jemals gehört hatte, und ich sehe keinen endgültigen Beweis dafür, daß sie es getan haben." Hier möchte der Rezensent vielmehr der Behauptung E. Vogts zustimmen, der anläßlich seiner Deutung von Lk 2,14 im Lichte der Qumrantexte gesagt hat: „The Hymns and the Manuel of Discipline found in the Qumran area show a deeply religious sentiment of the community which possessed these books and lived in the Judaean desert in the time of Christ. Their teaching and pious way of life certainly could have had an influence outside the community, and prepared for the message of the gospel. There is no reason why sincere Israelites like the Bethlehem shepherd, Simeon, Zechariah, John the Babtist, his disciples, and Christ's future apostels could not have been acquainted with them and have held them in high esteem. The ideas and religous language of these texts, therefore, may well cast light on the language of the gospels[21])".

Will man zu Burrows Buch als ganzem Stellung nehmen, so wird man es wohl als die umfangreichste und reichhaltigste Gesamtdarstellung der Funde vom Toten Meer bezeichnen dürfen. Da es zwar die wissenschaftliche Diskussion mit größter Ausführlichkeit bringt, aber auf jeglichen Anmerkungsapparat verzichtet, wird man es weder als wissenschaftliches Werk im strengen Sinn noch als populärwissenschaftliche Vereinfachung bezeichnen dürfen. Es ist eine wissenschaftliche Reportage eines ausgezeichneten und bestens unterrichteten Fachmannes, der sich durch keinerlei Sensationsgelüste seinen wissenschaftlichen Blick trüben läßt. Daß ihm der Rezensent aber nicht in allen Dingen zustimmen konnte, geht aus der Besprechung der von Burrows behandelten Einzelheiten hervor.

[19]) E. Stauffer, *Jesus,* Gestalt und Geschichte, Bern 1957 63.
[20]) R. Schnackenburg, BZ 1 (1957) 314.
[21]) E. Vogt: Krister Stendahl, The Scrolls and the New Testament, 114 (aus Biblica 34 [1953] 427).

Buchbesprechungen

Methodologisches — Philosophie — Religionswissenschaft — Fundamentaltheologie — Bibelwissenschaft

Markowics, Robert, *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung.* (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio philosophico-theologica, vol. 2.) Rom, Herder, 1956. Gr.-8°, XI und 114 S. – Kart. DM 14,40.

Das Werk wimmelt geradezu von Druckfehlern. Man darf indes daraus nicht den Schluß ziehen, daß es ein oberflächliches Buch ist. Der Verfasser gibt sich im Gegenteil Mühe, mit dem schweren Rüstzeug wissenschaftlicher Begriffe die grundsätzlichen Vorfragen einer methodischen Thomas-Deutung zu klären. Er hat seinen Versuch um drei Problemkreise konzentriert. Es handelt sich nach ihm bei den „Vorfragen" um die Wahrheitsfrage, um die Autoritätsfrage, um die Synthesenfrage, d. h., um die Fragen, wie weit Thomas die Wahrheit erkannt hat, wie weit sein System und seine Thesen für den katholischen Theologen und Philosophen verbindlich sind, wie weit Thomas mit der heutigen Wissenschaft im Einklang steht. Der Verfasser begnügt sich damit, die zu diesen drei Problemen bisher ans Licht getretenen Meinungen (angefangen von der Überzeugung, Thomas von Aquin sei unfehlbar gewesen, bis zu der kritischen Lehre, Thomas müsse wie jeder Theologe an der Norm der Wahrheit geprüft werden, nicht die Wahrheit an ihm) in ihrer Mannigfaltigkeit nebeneinander zu stellen. Er sieht bewußt von Stellungnahme und kritischer Wertung ab. Ausführlich wird dankenswerterweise die Lehre Pius' XII. über die Stellung des heiligen Thomas in der Theologie und in der Kirche mitgeteilt. Ein kurzes Literaturverzeichnis setzt den Leser in den Stand, sich weitere Informationen zu verschaffen. Wenn man das Buch zu Ende gelesen hat, fragt man sich nach dem Gewinn, den es vermittelte. Dem Fachmann sagt es nichts Neues. Weiteren Kreisen aber vermag es infolge seines Verzichtes auf kritische Stellungnahme keine Klarheit zu bringen. Die kritische Wertung gehört zur Wissenschaft wie der Flug zum Vogel.

München Michael Schmaus

Schilpp, Paul A. (Herausgeber), *Karl Jaspers.* Stuttgart, Kohlhammer, 1957. 8°, XII und 871 S. – Ln. DM 43,—.

Das vorliegende Werk erschien als einzig autorisierte Übertragung des für 1957 angekündigten Buches *The Philosophy of Karl Jaspers* (Evanston, Ill., USA) in der Buchreihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts". Als Herausgeber zeichnet Paul A. Schilpp, Professor der Philosophie an der Northwestern University, dem ein beratendes Gremium von sechs weiteren amerikanischen Philosophen zur Seite steht. Da mehr als zwei Drittel des Inhalts in deutscher Sprache verfaßt wurden, konnte das Buch in deutscher Fassung vor der amerikanischen Originalausgabe erscheinen (S. X). Es ist der 2. Band der genannten Reihe; der 1. Band handelt über Einstein.

Zum Aufbau des Buches. – Jaspers legt seine „Philosophische Autobiographie" (S. 1–79) vor. Darauf folgen Beiträge von 24 Vertretern und Gegnern des Jaspersschen philosophischen Gedankengutes (S. 81–749). Schließlich nimmt Jaspers in einer „Antwort" (S. 750–852) zu Interpretation und Kritik Stellung. Eine bis 1956 reichende, chronologisch angeordnete Übersicht über Jaspers' Schrifttum von Kurt Rossmann bildet den Abschluß.

Bei der Fülle des vorgelegten Stoffes sei hier nur auf das religionsphilosophische Problem in der Jaspersschen Konzeption eingegangen. Darauf beziehen sich drei Beiträge: Paul Ricoeur (Straßburg), *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers* (S. 604–636), Søren Holm (Kopenhagen), *Jaspers' Religionsphilosophie* (S. 637–662) und Adolph Lichtigfeld (Johannesburg, Südafrika), *Der Gottesbegriff in Jaspers' Philosophie* (S. 663 bis 672). Von Jaspers erfahren wir, daß seine Eltern die kirchliche Welt ignorierten, und daß sein Vater, als er „die siebzig überschritten hatte", aus der Kirche austrat (S. 62–63). Wie stand es mit Jaspers selbst? „Mir fehlte durchaus und brauchte nie überwunden zu werden der spezifische kirchliche Bekenntnisglaube" (S. 64). Ein mächtiger Anstoß zur Frage nach dem Glauben kam ihm von seiner Frau: „Sie hatte früh, ohne eigentlichen Bruch und in substantieller Treue zur Herkunft, den orthodoxen jüdischen Glauben in sich verwandelt zu einem biblisch gegründeten Philosophieren" (S. 64); das war dann auch das „Christliche" in Jaspers' späterer Gedankenwelt. Schon im Konfirmandenunterricht galt ihm „als ein Spaß und lächerlich", wie er berichtet, „daß wir dadurch selig

würden, daß Christus ans Kreuz geschlagen wurde usw." (S. 62). Und später? Kirche und Theologie sind ihm zwar Realitäten, die im Philosophieren nicht vernachlässigt werden dürfen. Aber das Entscheidende bleibt: „Nicht als Aufklärer stehe ich gegen die Kirche und Theologie, um sie zu verneinen, aber als Diener jener großen selbständigen Wahrheit [der Philosophie]" (S. 63).

Ricoeur, Holm und Lichtigfeld ergehen sich in vorsichtig formulierten Fragen und Stellungnahmen, sozusagen befürchtend, mit Einwänden und Beanstandungen nicht ernst genommen zu werden, immer irgendwie einräumend, daß Jaspers die Frage vielleicht gar nicht so stellen würde, fast im voraus zugebend, daß es unter Umständen auch unzulässig sein könnte, Jaspers mit den von ihnen gestellten Fragen zu bedrängen. Das ist der Gesamteindruck. Und gerade an diese Unsicherheit knüpft Jaspers in seiner „Antwort" an. Holm gebe zu, so führt Jaspers u. a. aus, die Fragen, „ob nur Chifferschrift wirklich, Gott selbst aber eine Fiktion sei, ob Gott wirklich existiere oder nur eine Idee sei", habe er, Jaspers, „nicht nur nicht so gestellt, sondern würde vermutlich diese Alternativen verwerfen" (S. 779). Und die Antwort darauf? „Mit dem letzten Satz hat mich Holm treffend verstanden. In der Tat sehe ich bei allen solchen rational fixierenden Alternativen den Ansatz des radikalen Irrtums, vom ungegenständlichen Umgreifenden rational bestimmt, also gegenständlich entscheidend und wissend reden zu wollen. Alle diese Begriffe kommen in dem wunderbaren Reichtum der Bewegungen transzendierenden Denkens vor. Sie selber sind nicht zu befragen nach ihrem Erkenntnisinhalt, sondern nach der Sprachkraft ihrer Denkbewegungen für das Beschwören der Wirklichkeit der Transzendenz" (S. 779). Also im besten Fall Agnostizismus, sofern es um die Gottesfrage geht, sicher aber Ablehnung, wenn das christliche Dogma in Frage steht, und das alles als Dienst an der philosophischen Wahrheit. Welche Eindeutigkeit für jene, die in Jaspers einen Vertreter c h r i s t l i c h e r Existenzphilosophie sehen wollten!

Im übrigen, das Werk in seiner vorliegenden Gestalt ist zu begrüßen. Es wird wesentlich dazu beitragen, die Jasperssche Philosophie besser kennenzulernen, damit aber wohl auch, sie zu überwinden.

München Wilhelm K e i l b a c h

S c h m i d t, Franz, *Ordnungslehre*. München/Basel, Reinhard, 1956. Gr.-8°, 167 S. – Kart. DM 12,—.

„Nicht von der ‚Weltordnung', sondern von Beziehungen und Beziehungsgefügen, die in allen Bezirken der Welt vorkommen, wird in diesem Buch gehandelt ... nicht von der Einheit, sondern von dem Zusammenhang des Vielfältigen dieser Welt ... Der Grundriß einer speziellen Ontologie wird also hier geboten, nicht weniger, aber auch nicht mehr." So der Verfasser im Vorwort. Die Ordnungslehre „deduziert" ein System von allgemein gültigen Ordnungen, ermittelt die Grundbeziehungen der Seinsarten und untersucht die „Verschränkungen" zwischen diesen. So entwirft das Buch in seinem ersten Teil ein System von Ordnungsformen, logischen und ontologischen Beziehungen unter Verwendung einer der Logistik analogen Zeichensprache. Der zweite Teil geht im Grunde von dem Vierschichtenbau der Wirklichkeit aus und behandelt also „die Ordnungen der Seinsarten", die unbelebte Natur, das Lebensproblem, das Leib-Seele-Problem, das Seele-Geist-Problem, (wobei der Terminus Geist sich allerdings nicht mit dem in der Vierstufenlehre üblichen Sprachgebrauch deckt). Das Buch schließt mit einem Exkurs über die ontische Einheit der Welt, die nur gewährleistet sei, durch „die beiden Tatsachen, daß in den Grundbestimmungen der Seinsarten gewisse Ordnungsformen wiederkehren, und sich die Seinsarten nach einer einzigen Ordnungsform verschränken". „Alle Ordnungen, insonderheit die weltgebundenen ... sind das Werk des Allschaffenden und bilden als ordines effecti die göttlich gewirkte Weltordnung. Niemals wird eine Wissenschaft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist, die Höhe dieser Sicht erreichen; nur der Weg dahin liegt im Gebiet ihrer Zuständigkeit." Man hat den Eindruck, daß sich der Verfasser bei einem Raum von 176 Seiten doch auch überfordert hat, wenn er in Logik, Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie und den Geisteswissenschaften in so gedrängter Form und doch oft so weitgehend die dem Nichtspezialisten kaum kontrollierbare Fachproblematik behandelt; manche Partien hätten vielleicht besser entweder gekürzt oder erweitert werden sollen.

Was über die Problematik der theoretischen Physik, besonders der Kausalität gesagt wird, wird ihr wohl nicht völlig gerecht; in Bezug auf das Lebensproblem steht der Verfasser doch auf dem Boden des Neuvitalismus, in Bezug auf das Leib-Seele-Problem etwa auf dem einer Doppelursachen-Doppelwirkungs-Lehre, aber das tritt bei der gewählten Terminologie nicht immer klar hervor, und es klingt manchmal widerspruchsvoll oder jedenfalls mißverständlich. Aufbau und Darstellung scheinen anfangs auch zu formal, trotzdem beendet man aber die Lektüre mit dem Eindruck, durch die Fülle des Gebotenen in der viel diskutierten ontologischen Frage inhaltlich und der Sicht nach neue Anregun-

gen empfangen zu haben. So möge sich der Leser von der freilich anspruchsvollen Lektüre nicht abhalten lassen.

München Aloys Wenzl

Newman, John Henry, *Christentum und Wissenschaft.* Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Fries. Übersetzt von Arnold Diehm. Darmstadt, Gentner, 1957. Gr.-8°, XX und 67 S. – Ln. DM 12,—.

Zwei Vorlesungen Newmans (Christentum und klassische Literatur, Christentum und Naturwissenschaft) aus dem Werk *The Idea of a University* werden hier unter Zugrundelegung der von C. F. Harrold besorgten Ausgabe vom Jahre 1947 (inzwischen erschien ein Neudruck, 1957) so dargeboten, daß die Seiten mit geraden Zahlen den englischen Text, die mit ungeraden Zahlen dagegen die mit viel Sorgfalt gearbeitete deutsche Übersetzung bringen. Es ist ein Vergnügen, so Newman lesen zu können. Die Nachprüfung der Übersetzung wird dem Leser durch die gefällige Gegenüberstellung nahegelegt, sozusagen suggeriert; sie verstärkt den Eindruck der Lektüre beträchtlich, bestätigt aber auch den Wert der Übersetzung. Die Einführung des Herausgebers macht fast ein Drittel des Buches aus. Sie soll den Leser von heute aufnahmefähig machen für die beiden dargebotenen Vorlesungen Newmans, deren Inhalt nach wie vor aktuell ist. Durch historische Hinweise und grundsätzliche Zusammenfassungen ist sie dazu auch sehr geeignet.

Abschließend eine Frage: Stiftet es nicht Verwirrung, wenn jetzt unter dem Namen Newmans ein Buchtitel erscheint, der weder der Titel des Werkes ist, dem der Inhalt entnommen wurde, noch als die genaue Überschrift einer der wiedergegebenen Vorlesungen gelten kann?

München Wilhelm Keilbach

Hostie, Raymond, *Du Mythe à la Religion.* La Psychologie Analytique de C. G. Jung. Bruges (Belgique), Desclée De Brouwer, 1955. 8°, 232 S. – Kart. bfr. 120,—.

Hostie, Raymond, *C. G. Jung und die Religion.* Übersetzt von Johannes Tenzler. Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, X und 304 S. – Ln. DM 17,50.

Es ist nicht sehr schwer, die Grundrichtung der „analytischen" oder „komplexen" Psychologie C. G. Jungs anzudeuten, wohl aber, eine systematische Darstellung dessen zu geben, was man als Jungs Lehre bezeichnen könnte, und zwar so, daß Jungs Gedanken genau hingestellt werden als das, was sie sind und sein wollen. Wer sich „auf kürzestem Weg über alles Wünschenswerte" orientieren will, den verweist Jung durch ein Vorwort vom Jahre 1939 auf die Synopsis von Jolan Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung,* Eine Einführung in das Gesamtwerk (3. Aufl., Zürich 1949, vgl. S. 19–20). Der religionspsychologisch interessierte Leser konnte überdies zu dem Werk *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs* (Zürich 1946) von Hans Schär greifen; das Buch entstand auf Grund eines Vortrags über die Deutung des protestantischen Menschen bei Jung. Dienlich war ihm auch der Vortrag von Pfarrer M. Frischknecht, *Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs* (Bern 1945). Der den Fragen katholischer Theologie und Frömmigkeit Rechnung tragende Leser kam dabei zu kurz. Eine erste Abhilfe schuf Alexander Willwoll mit seinem zuverlässig orientierenden und kritisch wägenden Beitrag „Vom Unbewußten im Aufbau des religiösen Erlebens" in den von E. Spiess herausgegebenen Studien zur Psychologie des Unbewußten *Rätsel der Seele* (Olten 1946, S. 25–55). Hinzu kamen die beiden Schriften von Josef Goldbrunner: *Individuation* (5. Tausend, Freiburg 1957) und *Personale Seelsorge* (2. Aufl., Freiburg 1955). Indes, eine grundlegende Untersuchung, die in der Prüfung des Jungschen Werkes dem religionspsychologischen Anliegen im Hinblick auf katholische Gläubigkeit auf ganzer Front gerecht zu werden sucht, versucht erst der Löwener Professor der Theologie Raymond Hostie in seinem Werk *Analytische Psychologie en Godsdienst* (Antwerpen-Utrecht 1955), das 1955 unter dem Titel *Du Mythe à la Religion* (siehe oben!) zugleich in französischer Fassung vorlag und unter dem Titel *C. G. Jung und die Religion* nun auch in deutscher Übersetzung erscheinen konnte.

Vf. bemüht sich zunächst um die Herausstellung der Jungschen Grundgedanken, um dann eine vergleichende Untersuchung der psychologischen und theologischen Tatsachen in Angriff zu nehmen, „sofern sie zur Religion in Beziehung stehen" (S. 5). Bekanntlich will Jung eine neuartige naturwissenschaftliche Psychologie bieten, welche sich auf die unmittelbare Erfahrung am Menschen gründet. Wie Freud, spricht auch er viel vom Libidobegriff, doch faßt er diesen nicht als Sexualdrang, sondern als „seelische Energie", und zwar im Sinne von „Intensität psychischer Vorgänge". Das Unbewußte besteht nach Jung nur zum Teil in Verdrängungen im Erleben der individuellen Psyche. Außer dem persönlichen Unbewußten gibt es das kollektive Unbewußte, und zwar als psychisches Leben, das aus dem Individuellen nicht mehr erklärbar ist und als Niederschlag der Erfahrung der Menschheit genommen werden will. Im kollektiven Unbewußten treffen wir „urtümliche Bilder" oder „Archetypen" an, die

Jung früher als Funktionsengramme der Seele bezeichnete, später aber als „ein an sich leeres formales Element" aufgefaßt wissen wollte, woran er auch jetzt festhält. Im Vorwort zur Schrift von Jolande Jacobi unter dem Titel *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs* (Zürich und Stuttgart 1957) sagt Jung, der Begriff „Archetypus" gebe Anlaß zu größten Mißverständnissen; er selbst meine mit diesem Begriff jedenfalls nicht „eine vererbte Vorstellung". Aber auch ohne die letzte Klärung dieses Begriffes abzuwarten, dürfen wir auf Jungs grundsätzliche Auffassung der Religion hinweisen. Die Religion als psychische Tatsache hat für ihn den Sinn und Wert eines „Archetypus". An und für sich will das nur eine Hypothese sein, um Gegebenes zu verstehen; es soll in keiner Weise für oder gegen die Religion sprechen. In Wirklichkeit gelingt es aber Jung nicht, die methodisch ausgemachten Grenzen einzuhalten. Seine „Versuche" und „Vorschläge" geben sich als Feststellungen. Immer wieder müssen Philosophie und Theologie gegen Jungs Grenzüberschreitungen protestieren. Ein Zitat (S. 269) möge zeigen, in welchem Geist und Ton Hostie schreibt: „Aus dem einschränkenden Charakter des Gegenstandes der analytischen Psychologie selbst entspringen alle Schwierigkeiten und Mißverständnisse, gegen die sich Jung ständig wehren mußte. Solange er sich auf die Darlegung seines Gesichtspunktes beschränkt, erkennt er die Grenzen seiner Wissenschaft einerseits bereitwillig an und wiederholt trotz gelegentlich zweideutiger Aussagen mit Nachdruck, seine Wissenschaft beschäftige sich nur mit der psychischen Seite des Menschen und könne sich unmöglich für oder gegen den absoluten Wert der Religion oder die objektive Existenz Gottes aussprechen. Auf der anderen Seite läßt Jung jedoch die theoretischen Selbstbeschränkungen stets außer acht, wenn er Religion, Dogma, Existenz Gottes usw. durch das Sieb seiner psychologischen Kritik laufen läßt." Nun, hatte nicht auch Freud grundsätzlich versichert, die Psychoanalyse werde nicht versucht sein, „etwas so Kompliziertes wie die Religion aus einem einzigen Ursprung abzuleiten" (*Totem und Tabu*, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Leipzig und Wien 1913, S. 92)? Und doch sollte die Religion schließlich nichts anderes sein als eine Sublimierung der Libido als des einen Grundtriebes, – als psychische Tatsache einer Kindheitsneurose vergleichbar; und der Psychologe sei „optimistisch genug anzunehmen, daß die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird, wie so viele Kinder ihre ähnliche Neurose auswachsen" (*Die Zukunft einer Illusion*[2]), Leipzig-Wien-Zürich 1928, S. 86)! Wenn auch Jung in dieses Lied nicht einstimmt, sondern sich davon geradezu distanziert, so bleibt doch zu bedauern, daß die von ihm geleistete Arbeit bei weitem nicht das hält, was das ihr zugrunde liegende methodische Vorhaben grundsätzlich ermöglicht und auch verspricht. Beruhigen mag, daß Jung sich von der Kritik mißverstanden glaubt. Bedeutungsvoll ist sein Hinweis: „Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa' ist, d. h. eine religiöse Funktion besitzt" (*Psychologie und Alchemie*[2]), Zürich 1952, S. 26). Das vorliegende Buch darf als die beste Darstellung und klarste kritische Würdigung des Jungschen religionspsychologischen Gedankengutes betrachtet werden. Um so mehr stört als Schönheitsfehler der Umstand, daß Jungs Werke als Quellen nicht immer in den neuesten Auflagen angeführt werden. So wird z. B. das religionspsychologisch bedeutsame Werk *Psychologie und Alchemie* wiederholt (und zwar S. 23, 65, 178, 188, 190, 192, 194, 195, 196, 199, 211, 213, 215, 232 und 293) in der Erstauflage vom Jahre 1944 angeführt, obwohl 1952 eine „zweite, revidierte Auflage" erschienen ist. Das ist um so verwunderlicher, als der Vf. in seinen Bemerkungen zur Bibliographie (S. 282, Anm. 1) der von J. Jacobi besorgten Zusammenstellung Lückenhaftigkeit („nicht erschöpfend"!) und „einige Ungenauigkeiten" vorwirft, zudem auch versichert, deshalb „die Mühe einer nochmaligen vollständigen Durchsicht nicht gescheut" zu haben. Es klingt, so genommen, fast wie Ironie, wenn der Vf. (S. 136) über Goldbrunner schreibt: „Er berücksichtigt aber niemals Jungs Werke nach 1944. Ein so bedeutsames Buch wie ‚Psychologie und Alchemie' wird von ihm wohl in der Bibliographie erwähnt, findet aber in seiner Darlegung selbst keine Berücksichtigung."

München Wilhelm Keilbach

Büchner, Franz, *Vom geistigen Standort der modernen Medizin.* Gesammelte Vorträge und Reden zur medizinischen Anthropologie. Freiburg i. Br., Hans Ferdinand Schulz, 1957. 8°, 160 S. – DM 8,50.

Der durch glänzende wissenschaftliche Werke zur Pathologie bekannte Freiburger Ordinarius bietet in dem vorliegenden Buche eine Reihe von Vorträgen, welche er zwischen 1939 und 1957 gehalten hat. Um der Wichtigkeit der Thematik willen seien sie im einzelnen angeführt: Der Mensch in der Ordnung des Lebendigen; das Bild des Menschen in der modernen Medizin; vom Wesen der Leiblichkeit; Mensch und Umwelt; Grundsätzliches zur psychosomatischen Medizin; die moderne Medizin im Spannungsfeld der Fakultäten;

Person und Natur in der modernen Medizin; der Eid des Hippokrates (Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik); Gedenkrede auf Ludwig Aschoff; Ansprache an die Studenten. Allen Vorträgen ist gemeinsam die Fülle des von Büchner erarbeiteten Materials, seine vollständige geistige Durchdringung und eine meisterhafte sprachliche Gestaltung. Im Gegensatz zu den materialistischen Einebnungstendenzen des vorigen Jahrhunderts tritt in sämtlichen Aufsätzen die überragende Stellung des Menschen und seine wesenhafte, aktive und passive Verbundenheit mit der Natur zugleich hervor. Diese zwei Gesichtspunkte aufzudecken, ist eines der Hauptanliegen des Werkes. Der Mensch erscheint in den Ausführungen Büchners immer wieder als die Mitte, in welcher sich der Sinn alles Naturgeschehens sammelt. Ein anderes Grundanliegen ist die Einheit des Seelischen und Leiblichen im Menschen. Büchner weist überzeugend nach, daß die auch bei manchen Kirchenvätern und späteren Theologen sich findende platonisch-dualistische Anthropologie den Ergebnissen der medizinischen Forschung widerspricht. Er geht bei der Herausarbeitung dieser Einheit über die Lehre von der anima als der forma corporis hinaus, beruft sich aber auf die Schrift, namentlich auf jene des Alten Testamentes, um die theologische Unbedenklichkeit seiner mit naturwissenschaftlichen Argumenten gestützten Einheitslehre zu erweisen. Aus ihr wird eine Fülle von Phänomenen im menschlichen Leben und in der menschlichen Entwicklung verständlich. Sie gibt freilich auch neue Fragen auf. So sehr sie die problematische Leib-Seele-Lehre der platonisch-augustinischen Philosophie und Theologie überwindet, so sehr sie den monistischen Materialismus des vorigen Jahrhunderts zurückweist, so stellt sie die Theologie und die Philosophie vor das schwere und ernste Problem, ob und wie die Seele ohne Leib den Tod überdauert. Büchner ist sich dieser Problematik bewußt und erwartet von den Theologen und Philosophen eine Antwort. Es ist bekannt, daß bedeutende evangelische Theologen der Gegenwart (z. B. K. Barth, Althaus, Thielicke) die Konsequenz ziehen, daß der Mensch den Ganztod stirbt, daß er also im Tode mit Leib und Seele zu existieren aufhört und am Jüngsten Tage von Gott auf Grund der Erinnerung, die er von dem Menschen hat, neu geschaffen wird. Diese radikale These mancher prot. Theologen widerspricht zweifellos der Heiligen Schrift.

Man kann der hinter aller Erfahrung und allen Phänomenen liegenden Metaphysik des Menschen nur gerecht werden, wenn man eine metaphysische (nicht experimentelle) Eigenständigkeit des Geistes annimmt. Hierüber bietet eine ebenso prägnante wie tiefe Information Johannes B. Lotz in dem Aufsatz *Das Problem der Psychogenie im Lichte der philosophischen Anthropologie*, welcher im zweiten Heft der von Karl Forster herausgegebenen „Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern" erschienen ist: *Zum Problem der Psychogenie in der modernen Medizin*, Karl Zink Verlag, München 1958. Die Ausführungen von Lotz können als eine erste Antwort auf die von Büchner ausgearbeitete Problematik betrachtet werden. Es gibt wohl in der heutigen Literatur kein anderes Werk, welches in einer gleich kenntnisreichen, verständlichen und tiefgründigen Weise das Menschenbild der modernen Medizin entfaltet wie das Buch von Büchner. Es vermag nicht nur Naturwissenschaftlern und Medizinern, sondern auch Philosophen und Theologen wichtige Dienste zu leisten.

München Michael Schmaus

Brant, Walter, *Wer war Jesus Christus?* Verändern die Schriftrollenfunde vom Toten Meer unser Christusbild? Stuttgart, Union, 1957. Gr.-8°, 314 S. – Ln. DM 17,80.

Die im Untertitel gestellte Frage wird mit Recht verneint. Der Verfasser folgt der herrschenden Ansicht, daß es sich bei dem Personenkreis, der in den Texten von Qumran bekannt geworden ist, um Essener handelt. Er legt ihre Anschauungen dar, stellt sie denen Christi gegenüber und kommt zum Ergebnis, daß zwar einige Ähnlichkeiten vorhanden sind, im letzten Grund aber sehr wesentliche Verschiedenheiten bestehen. Das Hauptanliegen des Buches ist jedoch die Frage: Wer war Jesus Christus? Der Verfasser bemüht sich, aus der Stellungnahme Jesu zu den vorgefundenen religiösen Anschauungen der Zeit Einblick in seine Denkweise zu gewinnen. Zu diesem Zweck und auch mit Rücksicht auf den Leserkreis, an den das Buch sich wendet, werden eingehende Ausführungen über die politische Lage, die Stellung Roms und seines Statthalters in den Provinzen, aber auch über das Wirtschaftsleben, den Stand der Zöllner, Soldaten usw. gemacht. Das besondere Interesse gilt naturgemäß der Religion des Judentums. Über Gottesdienst, Tempel, Synagoge, Opfer, Priestertum, die Gebote, die der Israelit zu befolgen hatte und die oft durch eine sehr komplizierte Kasuistik festgestellt wurden, wird ausführlich berichtet. Das Gebotene beweist, daß der Verfasser sich viel mit diesen Themen befaßt hat. Er legt nun dar, wie Jesus sich in dieser Umwelt verhielt, und sucht so sein Denken und Wollen zu erfassen. Ein umfangreicher Abschnitt ist dem Prozeß Jesu gewidmet, weil aus seinem Verlauf „vieles zur Erhellung der Persönlichkeit Jesu deutlich wird" und weil er zugleich „auf-

zeigt, wie sehr das offizielle Judentum die neue Lehre als Bedrohung empfand" (217). Im Buch sind nun allerdings auch Gedanken ausgesprochen, denen man nicht mehr zustimmen kann. Das Messiasbewußtsein und der Wunsch, als Messias erkannt zu werden, hätte sich in Jesus „stufenweise und in einer uns unzugänglichen Wandlung" vollzogen. Bei der Taufe durch Johannes hätte er „gefühlt, daß er in der Linie der alten Propheten zu etwas Großem ausersehen sei". Nach dem Petrusbekenntnis scheine sich immer mehr das Bewußtsein gefestigt zu haben, „er sei wirklich der Gottgesandte, auf den das jüdische Volk warte". Wenigstens zeitweise hätte er die Idee von der Notwendigkeit des Leidens übernommen. Er hätte „die Überzeugung gehabt, daß er selbst erst leiden und vielleicht sogar sterben müsse, ehe ihn Gott mit der Errichtung des neuen Reiches beauftrage" (158 f.). Die Frage, ob dieses Bewußtsein einem wirklichen Auftrag durch Gott entstammt oder der wahren Stellung Christi im Heilsplan Gottes entspricht, wird nicht gestellt. Auch im letzten Hauptteil: „Jesus Christus im Urteil der Nachwelt" werden nur die verschiedenen Standpunkte aufgezählt, unter denen man Christus betrachtet hat, der metaphysische, der Jesus als Sohn Gottes ansieht, der ethische, der ihn als den weisen Lehrer und Führer der Menschheit zum Guten betrachtet. Auch werden die Versuche, besprochen, Jesus mit den Methoden der Psychologie zu verstehen. Doch wird zugegeben, daß Jesus schon bei Lebzeiten zum Gegenstand eines Glaubens geworden ist, der sich in seiner Gewißheit „durch keine Argumente induktiver oder diskursiver Art erschüttern läßt" (307), dessen Entstehung „rein geschichtlich und psychologisch ungeklärt geblieben ist" (284).

Auf Seite 51 muß es natürlich heißen: „Joseph, der seine Brüder nach Ägypten führte", Seite 174: „Nablus, das alte Sichem", Seite 185: „habe ich doch in keinem Hause gewohnt" (2 Sm 7,6), auf der Abbildung neben Seite 128: „der heilige Name EL". Der Codex Ephraemi rescriptus wurde erst im 12. Jh. mit einer griechischen Übersetzung von Traktaten des hl. Ephräm neu beschrieben (105). Die Bemerkung über Jeremias Seite 223 gilt von Isaias. Die Beurteilung des Opfers als Speise für die Gottheit (194) ist im AT nicht vorhanden (vgl. Eichrodt, *Theologie des AT*[5], 1. Teil, Seite 85). Die Ausführungen über die christologischen Auseinandersetzungen (285–291) können bei dem nicht theologisch geschulten Leser falsche Vorstellungen wecken. Es hätte vor allem auf die Lehre der offiziellen Kirche hingewiesen werden müssen, die in den Glaubensbekenntnissen der allgemeinen Konzilien zum Ausdruck kommt. Die Bemerkung, daß man sich jahrhundertelang darum stritt, „ob es eigentlich zwei Götter gebe, den ewigen, rein geistigen Gott, und Christus, den Logos" (289), trifft nicht den Sinn der damaligen Erörterungen.

Eichstätt Martin R e h m

Dogmengeschichte — Dogmatik

D ö r r i e s, Hermann, *De Spiritu Sancto.* Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas. (Abhandlungen der Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 9.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. 8°, 199 S. – Kart. DM 15,—.

Der Verfasser hat sich einem theologiegeschichtlichen Problem von großer Tragweite zugewandt. Basilius hat mit Athanasius und seinen beiden kappadozischen Freunden die altkirchliche Trinitätslehre, insbesondere die Lehre vom Heiligen Geist, zum Abschluß gebracht. Entscheidend ist für unsere Kenntnis seiner Geisttheologie das Werk *De Spiritu Sancto.* Für dessen Interpretation läßt sich D. von der Überzeugung leiten, daß man seinen Sinn und sein Gewicht nur versteht, wenn man seinem Werden nachgeht. Es bietet nicht eine abstrakt-spekulative Lehre, sondern ist ein Dokument jener theologischen Auseinandersetzung, in welcher dem Basilius selbst in steigendem Maße Klarheit zuteil wurde, an der er sich aber insbesondere aus seelsorglicher Verantwortung beteiligte. Am Anfang der in *De Spiritu Sancto* aufgipfelnden Entfaltung steht die Schrift *Adversus Eunomium*, die sich gegen arianische Irrtümer richtet, aber auch und zwar in der literarischen Tätigkeit des Basilius zum erstenmal den Heiligen Geist bespricht. Wichtige Stationen auf dem Wege zu dem pneumatologischen Hauptwerke sind mehrere theologische Briefe, von denen besonders jener mit de fide überschriebene, in das corpus asceticum eingeordnete Beachtung verdient. Grundlegend ist für Verständnis und Wertung des Werkes über den Heiligen Geist das Verhältnis des Basilius zu dem mit ihm befreundeten Eustathius von Sebaste. Basilius versuchte seinen Freund für eine schriftgemäße Geisttheologie zu gewinnen. Er hatte

mit ihm ein ausführliches Gespräch in Nikopolis. Hierbei gelang es ihm, Eustathius zu überzeugen. Freundschaft und Kirchenfriede schienen gerettet zu sein. Basilius ließ von dem Gespräch eine Niederschrift anfertigen, die von ihm und von Eustathius unterschrieben wurde. Indes der Friede war von kurzer Dauer. Es kam sogar zum Bruch mit Eustathius. Basilius war hiervon so tief getroffen, daß er sich langes theologisches Schweigen auferlegte, da er sich von einem Eingreifen in die aufgeregte Debatte keinen Erfolg versprach. Da wurde er von Amphilochios von Ikonion, einem Freunde, um schriftliche Auskunft über eine liturgische Frage gebeten, die augenscheinlich dogmatisches Gewicht hatte. Es wurden nämlich in der Liturgie nebeneinander zwei verschiedene Doxologien verwendet. Nach wenig mehr als einem Jahr, Ende 375, konnte Basilius mitteilen, daß die Antwort fertig sei, es war unser Werk *De Spiritu Sancto*. Diese Arbeit ist, wie seine Entstehungsweise zeigt, eine Gelegenheitsschrift, sie wächst sich aber zu einer erschöpfenden Darstellung der großen kirchlichen Zeitfrage aus. Sie will den eigenen Freundeskreis über die kirchliche Lehre zuverlässig informieren und mit treffsicheren Argumenten ausrüsten, tut dies jedoch in steter Auseinandersetzung mit der dogmatischen Gegenbewegung. Es ist wohl das wichtigste Ergebnis des Werkes von D., daß der Schrift des Basilius das Protokoll von dem Gespräch mit Eustathius zugrunde liegt. Die Schrift ist die Ausarbeitung dessen, was in Nikopolis mündlich besprochen wurde. Die dort erzielten Ergebnisse sollten nicht mehr vergessen werden. Dieser Charakter der Schrift macht die Spannung verständlich, welche sie zurückzieht. Es ist die Spannung zwischen der polemischen Auseinandersetzung mit einem Unterredner und der persönlichen und privaten Aufklärung eines Freundes. D. bietet eine ausführliche, Kapitel für Kapitel besprechende Inhaltsübersicht.

Was die Geisttheologie des Basilius nach ihrer materialen Seite betrifft, so zeigt sich deutlich ein Fortschritt von der Schrift gegen Eunomius bis zu dem Werke *De Spiritu Sancto*. In dem ersteren bezieht Basilius das Wirken des Heiligen Geistes auf das Heiligen, das Lehren und die Verteilung der Charismen, im letzteren auf das ganze Schöpfungs- und Erlösungswerk. Dieser Unterschied bedeutet, daß Basilius in der Arbeit gegen Eunomius wesentlich von den charismatischen Erfahrungen in dem von ihm mit besonderer Liebe gepflegten Mönchtum ausgegangen ist, während er in *De Spiritu Sancto* von der Formel und dem Erleben der Taufe kommt. Gemeinsam ist allen Ausführungen des Basilius eine gewisse dogmatische Vorsicht und Zurückhaltung. Er will den Glauben seiner Zeitgenossen nicht überfordern. So sehr er dogmatische Unklarheiten und Verwirrungen verabscheut, so begnügt er sich für das K e r y g m a doch mit einem festen Kern der Lehre, von dem aus man in allmählichem Wachstum zu höherer Erkenntnis aufsteigt. Diese höhere Erkenntnis nennt er im Unterschied zum Kerygma das D o g m a. Sie vollzieht sich nicht in den breiten Kreisen der Kirchengläubigen, sondern in der Stille kleiner gläubiger Gruppen, insbesondere der Mönchsgemeinden. Dieses Wachstum in der Verborgenheit konstituiert nach Basilius die mündliche Überlieferung. Sie hat darin ihren Grund, daß dem gewöhnlichen Volke der Gläubigen nicht alles anvertraut werden kann, was Gott geoffenbart hat, daß dies vielmehr kleineren Gemeinschaften vorbehalten bleiben muß, welche beinahe esoterischen Charakter haben. Basilius schildert, von der Taufformel und der Tauferfahrung ausgehend, mehr die Wirkung als das Wesen des Heiligen Geistes. Das Wesen ist verborgen. Die Wirkungen aber zeigen, daß der Heilige Geist ebenso zu preisen ist wie Vater und Sohn, weil er in einer unaufhebbaren Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne lebt. Das mit den Worten Ousia und Hypostasis umschriebene Problem behandelt Basilius in dem Werke *De Spiritu Sancto* nicht. Dies geschieht erst in einem ein Jahr später geschriebenen, in vier Briefe aufgeteilten Traktat. In diesem Vorgang zeigt sich, daß Basilius die eigentlichen systematischen Fragen nicht ohne Not und ohne Nötigung aufgreift. In dem genannten Traktat bespricht er auch den relativen Charakter der göttlichen Personen. In ihm vor allem wird auch deutlich daß es Basilius, so sehr er die Wesenseinheit der Personen betont, primär um die drei Personen geht, was von der bisherigen Forschung schon gebührend hervorgehoben wurde.

Die Untersuchung von D. stellt eine glänzende Analyse der Geistlehre des Basilius dar. Wenn er freilich das Ontologische bei Basilius so gut wie fehlen läßt, so wirkt sich hier die in der evangelischen Theologie weitverbreitete Scheu vor der dennoch unvermeidlichen Ontologie aus.

München Michael S c h m a u s

S c h e v e, Basilius, *Basilius der Große als Theologe*. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise zur Zeit der Väter. Nijmegen, Centrale Drukkerij N. V., 1943. Gr.-8°, XXIII und 117 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Das Buch, das dem Ignatiuskolleg in Valkenburg als Dissertation vorlag, würde besser den Untertitel zum Haupttitel haben, denn es

untersucht die Art und Weise, wie Basilius seine theologische Arbeit anstellte. Obwohl Sch. nicht die Lehrmeinungen einzelner Theologen und auch nicht die von B. darlegen will, so kommt er doch auf grundlegende Themen der Theologie zu sprechen, wie das Folgende zeigt. In einem 1. Teil will er das Bemühen des B. um die Feststellung der geoffenbarten Lehre in ihren Quellen, der Schrift und dem ungeschriebenen Väterzeugnis beschreiben, im 2. Teil das Bemühen um das Verständnis der geoffenbarten Lehre. B. nimmt beim Aufsuchen des Literalsinnes der Schrift eine für die damalige Zeit beachtenswerte kritische Haltung zum Schrifttext ein, er sammelt zu einem bestimmten Wort die Schriftstellen und ermittelt durch den Vergleich die Wortbedeutung (9). Wie sehr B. die Verantwortung für eine korrekte und adäquate theologische Terminologie fühlte, das kann Sch. an mehreren Beispielen erläutern, so an der Agennesie, über die B. nicht eher diskutieren wollte als bis der Begriff geklärt war (99). Außer dem Wortsinn der Schrift kennt B. auch einen auf heilsgeschichtliche Tatsachen hinweisenden, objektiv in der Schrift vorliegenden Sachsinn. Allerdings enthalte die Schrift Lehren, „Dogmen", die für die Uneingeweihten nicht zugänglich seien. Was B. von der tieferen Gnosis und der Geheimhaltung der „Dogmen" sagt, wird man nicht mit Arkandisziplin allein erklären: man hört hier deutlich Origenes bzw. Klemens von Alex. heraus. Im 2. Teil des Buches geht es um das Verhältnis von *pistis* und *gnosis* und um die bekannte Stellungnahme zum griechischen Bildungsgut.

Die Übersetzungen sind meist gut gelungen, wenn sie auch manchmal frei sind. Die nachgeprüften Zitate haben sich als richtig erwiesen. Ein paar Druckfehler sind nicht von Bedeutung, um so weniger als M i g n e hier wieder einmal mit schlechtem Beispiel vorangeht. Es fällt bei Sch. nur auf, daß wörtliche, mit Anführungszeichen versehene Zitate im Deutschen und Griechischen, sich nicht ganz decken, vgl. Anm. 32 S. 27; 43 S. 29; 17 S. 53 u. a. mehr. Ein Register wäre für das Buch ein Vorteil gewesen. Es verdient anerkannt zu werden, daß der Vf. am Ende von Abschnitten seinen Stoff zusammenfaßt; dabei geht er allerdings auch über das Gesagte hinaus, bringt neue Gedanken und Schlußfolgerungen. Hie und da gibt er dogmengeschichtliche Hinweise, ein Mehr in dieser Hinsicht wäre durchaus vertretbar gewesen, auch der allgemeine zeitgeschichtliche Rahmen hätte stärker gezeichnet werden können. Trotzdem sei anerkannt: Die Arbeit ist klar und sachgemäß angelegt und stellt eine beachtliche und empfehlenswerte Leistung dar.

München Adolf W. Z i e g l e r

V o n B a l t h a s a r, Hans Urs, *Einsame Zwiesprache.* Martin Buber und das Christentum. Köln und Olten, Jakob Hegner, 1958. Kl.-8°, 129 S. – Kart. DM 9,80.

Der theologische Antisemitismus, wie er in der alten Kirche von Markion, in der Neuzeit am eindrucksvollsten von Harnack vertreten wurde, ist heute gründlich überwunden. Die gegenwärtige Lage ist durch ein intensives Gespräch zwischen Judentum und Christentum gekennzeichnet. Auf Seiten des Judentums wird es wohl von niemandem gründlicher, tiefer, leidenschaftlicher und unbarmherziger geführt als von Martin Buber, dem universellen, tiefschichtigen, scharfsinnigen gläubigen Philosophen jüdischer Theologie. Das Werk des nunmehr Achtzigjährigen umfaßt in einer außerordentlichen Breite Schriftübersetzungen, die aus einem ursprünglichen Verhältnis zur Sprache und zum Gedanken des Urtextes kommen, sowie theologische und philosophische Monographien in großer Zahl. Wenn Urs von Balthasar dem philosophischen Theologen Martin Buber ein ungewöhnlich dichtes, reichorchestriertes, weit ausgreifendes Bändchen widmet, so drückt sich darin ein Engagement aus, welches der katholischen Theologie von der Verantwortung für eine echte Begegnung und Auseinandersetzung auferlegt ist. Balthasar geht den Strukturelementen und den geistigen Antriebskräften im Denken Bubers nach. Der jüdische Philosoph stößt durch eine radikale Reduktion in den Bereich vor, welcher nach seiner Meinung unverlierbares und charakteristisches Eigentum des Judentums ist. Vieles geht dabei verloren. Was bleibt, ist das unbedingte, nüchterne Vertrauen des Menschen zu Gott. In der glaubenden Begegnung mit Gott realisiert sich der Sinn der menschlichen Existenz. Glaube ist dabei nichts anderes als Verwirklichung, geschichtliches Handeln vor dem Auge Gottes, Aktualisierung des menschlichen Personkerns. In dieser Auslegung hat naturgemäß die Eschatologie keinen Raum. Alles kommt auf die vor Gott gewirkte Gegenwart an.

Balthasar versucht das Denken des Judentums, wie es sich in Buber spiegelt, in zwei Momenten aufzufangen, im prophetischen und im sakramentalen. Das Prophetische liegt in der Beurteilung und Gestaltung der Gegenwart in Verantwortung vor Gott. Das Sakramentale liegt in der gnadenhaften Zuordnung von Volk und Land. Das Land selbst ist infolge seiner göttlichen Bestimmung das Sakrament. Mit äußerster Schärfe lehnt Buber die christliche Sakramentenvorstellung ab, nach welcher ein Einzelding als Symbol aus der Ganzheit herausgehoben wird, während doch das ganze Land Sakrament ist. Diese Theologie läßt auch nicht den leisesten

Spalt offen, durch den der Dualismus eindringen könnte. Es gibt weder einen Dualismus von Geist und Leib, noch einen solchen von Volk und Boden, noch einen von Religion und Staat, noch einen von natürlich und übernatürlich. Die Betonung des Tatcharakters der gläubigen Existenz bringt es mit sich, daß Buber die paulinische Kritik der Werkheiligkeit seinerseits nachdrücklichst zurückweist.

Es läßt sich nicht übersehen, daß Buber für die Interpretation des Alten Testamentes aus der Philosophie Simmels ein philosophisches Apriori mitgebracht hat. Wie sehr er mit seiner These von der Verwirklichung in der Gesamtbewegung des jüdischen Geistes steht (ohne freilich sein Eigenes auch nur im geringsten einzubüßen), zeigt sich daran, daß ein anderer Großer aus dem Bereiche des Judentums, Karl Marx, ebenfalls die Tat forderte und pries. Während aber Buber ethische Persönlichkeit und politische Institution in eins sieht, hat Karl Marx nach einigem Schwanken das Institutionelle herausgelöst und für allein wichtig gehalten. Dies führt zur Zerstörung ebenso des Personalen wie des Institutionellen.

Es fällt auf, daß Buber in seiner mit eindringender und schmerzlicher Klarheit unternommenen Analyse des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum Röm 9–11 nicht beachtet. Gerade dieser Text gibt jedoch die stärksten Gesprächsmöglichkeiten. Nach diesen zwei Kapiteln kommt dem Judentum eine unverlierbare Dignität zu, die vom Christentum nicht bezweifelt wird, falls es sich selbst versteht; denn der Christ ist dem „Ölzweige" eingepflanzt und existiert nur aus diesem Grunde. Das Christentum gewinnt auch seine Vollendung nur durch das Judentum, nämlich durch dessen „Bekehrung". Beide spielen für einander eine existentielle Rolle, ohne welche keines von beiden es selbst sein kann. Jedes erreicht seine eigene Ganzheit nur, indem es das andere jeweils in sich integriert. Das Werk von Balthasar vermag dem heutigen Gespräch entscheidende Weisungen und Hilfen zu bieten.

München Michael Schmaus

Problemi e orientamenti di Teologia dommatica. Herausgegeben von der Pontificia Facoltà Teologica die Milano. 2 Bde. Mailand, Carlo Marzorati, 1957. Gr.-8°, XXXIV und 960 S.; XVIII und 1106 S. – Geb. Lire 6 000 und 7 000.

Es ist ein Zeichen für die Intensität, mit der sich heute die theologischen Probleme aufdrängen, daß zur selben Zeit zwei theologische Werke erscheinen konnten, das eine im deutschen Sprachbereich, das andere im italienischen, welche aus der unübersehbaren Fülle der heutigen theologischen Diskussion für die Seelsorger, die theologischen Fachleute, die Theologie-Studenten und die theologisch interessierten Laien jene Themen behandeln, welche im Mittelpunkt der Diskussion stehen. Das deutschsprachige Werk *Fragen der Theologie heute*, herausgegeben von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle ist im Benziger Verlag (Einsiedeln 1957) herausgekommen. Auf das oben genannte zweibändige glänzend ausgestattete, gewaltige Opus in italienischer Sprache soll an dieser Stelle mit besonderem Nachdruck aufmerksam gemacht werden. Zu seiner Abfassung hat sich eine internationale Mitarbeiterschaft zusammengefunden, deren Namen in der Fachwelt rühmlichst bekannt sind. Die Fragen, welche zur Sprache kommen, werden in einer dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung entsprechenden und sie zugleich weiterführenden, vertiefenden und klärenden Weise dargeboten. Eine ausführliche, ja beinahe erschöpfende, kritisch gewürdigte Bibliographie schließt jeden Abschnitt ab. Der Erzbischof von Mailand, G. B. Montini, schrieb das Vorwort, welches über Absicht und Sinn des Werkes unterrichtet. Die zwei Bände stellen für jeden theologisch Interessierten eine unerschöpfliche Fundgrube dar. Sie bieten eine vorzügliche zuverlässige Orientierung. Die päpstliche theologische Fakultät in Mailand und der Verlag haben sich mit der Herausgabe des monumentalen Werkes ein unvergängliches Verdienst um die Theologie, um die Lehre sowohl als auch um die Forschung, erworben.

Es würde ein falsches Bild ergeben, wenn einzelne Beiträge herausgehoben würden. Damit sich der Leser ein Urteil über die behandelten Probleme machen kann, seien sämtliche Aufsätze angeführt:

Bd. I: Carlo Colombo, La metodologia e la sistemazione teologica (S. 1). – Antonio Gaboardi, Teologia fondamentale – Il metodo apologetico (S. 57). – Vittorio Marcozzi, S.J., Il Miracolo (S. 105). – Enrico Stirnimann, O.P., La Chiesa nella problematica presente (S. 143). – Luigi Vagaggini, C. M., Ispirazione biblica e questioni conesse (S. 171) – Damiano Van den Eynde, O. F. M., Tradizione e Magistero (S. 231). – Otto Karrer, Successione apostolica e primato (S. 253). – Raimondo Spiazzi, O. P., Il laicato nella Chiesa (S. 303). – Carlo Boyer, S. J., Lo sviluppo del dogma (S. 359). – Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P., Natura e valore delle formule dogmatiche (S. 387). – Alberto Perbal, O. M. I., La Teologia missionaria (S. 415). – Giuseppe Graneris, Teologia cattolica e scienza delle religioni (S. 463). – Giovanni Vodopivec, La Chiesa e le chiese

(S. 511). – Bernardo Schultze, S. J., Teologia latina e teologia orientale (S. 547). – Burcardo Neunheuser, O. S. B., La teologia protestante in Germania (S. 581). – Humphrey J. T. Johnson, Le tendenze teologiche nella Chiesa d'Inghilterra (S. 663). – Luigi Giussani, La teologia protestante in America (S. 691). – Roberto Rouquette, S. J., La teologia protestante in Francia (S. 729). – Leonardo Verga, Il problema della Fede nell'Esistenzialismo (S. 759). – Antonio Voegtle, Rivelazione e Mito (S. 827).

Bd. II: Cornelio Fabro, C. P. S., Il problema die Dio (introduzione al problema teologico, S. 1). – Enrico Galbiati, La teologia della ispirazione e i problemi della Genesi (S. 65). – Maurizio Flick, S. J., Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea (S. 89). – Giovanni Francesco Bonnefoy, O. F. M., Il primato di Cristo nella teologia contemporanea (S. 123). – Giulio Oggioni, Il mistero della redenzione (S. 237). – Pietro Parente, La psicologia di Cristo (S. 345). – Ernesto Mura, La dottrina del Corpo Mistico (S. 373). – Costantino Oggioni, Questioni mariologiche (S. 407). – Ferdinando Maggioni, La "Munificentissimus Deus" e i problemi teologici connessi (S. 477). – Giuseppe Colombo, Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni (S. 545). – Paolo Galtier, S. J., Grazia e inabitazione della SS. Trinità (S. 609). – Roger Aubert, Questioni attuali intorno all'atto di Fede (S. 655). – Giovanni Battista Guzzetti, Necessità e perdita della Fede (S. 709). – Luigi Allevi, I misteri pagani e i sacramenti cristiani (S. 751). – Tommaso Camelot, O. P., Il Battesimo el la Cresima nella teologia contemporanea (S. 795). – Antonia Piolanti, Il sacrificio della Messa nella teologia contemporanea (S. 831). – Agostino Mayer, O. S. B., Storia e teologia della Penitenza (S. 875). – Michele Schmaus, Il problema escatologico del Cristianesimo (S. 925). – Francesco Ceuppens, O. P., Il problema escatologico nella esegesi (S.975). – Gabriele Di S. Maria Maddalena, O. C. D., Teologia della mistica (S. 1017).

München Michael Schmaus

Kirchengeschichte — Kirchenrecht

Jedin, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XII und 550 S. – Brosch. DM 33,50; Ln. DM 38,–.

Mit großer Spannung, beinahe mit Ungeduld wurde der hier angezeigte Band erwartet, der nunmehr 8 Jahre nach dem ersten dank eines labor vere improbus Jedins erscheinen konnte. In ihm kommen die ersten großen Entscheidungen zur Sprache. Die Geschichte des Konzils zeigt sich dem beschauenden Auge des Lesers wie ein breit ausladendes Gemälde von der Eröffnung bis zur Translation nach Bologna. Es ist zwar nur ein kurzer Zeitraum von genau 15 Monaten, aber von unwiderruflichen Taten erfüllt. In dieser ersten Tagungsperiode, auf die sich Jedin infolge der tragischen Verzögerung des Erscheinens von Band VII des Concilium Tridentinum beschränken mußte, wird über das Verhältnis von Schrift und Tradition, über das Wesen der Erbsünde und vor allem über die Rechtfertigung diskutiert und definiert. Schon klingen auch die übrigen Probleme an, die 15 Jahre später durchberaten werden sollten, die Sakramente und die Eucharistie, die Predigt und die Residenzpflicht der Bischöfe. Der Anfang war schwierig genug und als das Konzil am 13. Dezember 1545 nach so langem Kampf, Warten und nicht mehr für ernst genommenen Versuchen mit nur 29 Teilnehmern eröffnet wurde, gab es weder eine Geschäftsordnung noch ein Verhandlungsprogramm. So brauchte man 4 Wochen, bis man sich den eigentlichen Materien zuwenden konnte. In diese Wochen fallen die höchst eigenwilligen Entscheidungen der Legaten in der Frage des Stimmrechts der Prokuratoren wie die ersten Vorstöße des Episkopalismus. Welch ein weiter Weg von hier bis zu dem Meisterstück der ersten Periode, dem Rechtfertigungsdekret, um das sich die Väter beinahe 7 Monate mühten! Sie haben die Anliegen der Reformation blutig ernst genommen. Zwar verfolgt Jedin mit seiner Schilderung keine konkreten Ziele, weder ökumenischer noch kontroverstheologischer Art. Er will nur zeigen, „wie es gewesen war"; aber dabei gelingt ihm eine Darstellung, die neben dem Spiel auf der Bühne des großen Welttheaters, wo Kaiser und Papst, der König von Frankreich und die Reformatoren immer wieder in das Konzil hinein regieren wollen, noch das Spielen der ewigen Weisheit vor Gott ahnen läßt. So entsteht ein Werk, das den großen historiographischen Leistungen des letzten Jahrhunderts ebenbürtig an die Seite gestellt werden kann. Mit welcher Aszese freilich, mag man im Vorwort lesen. Großartig ist der Überblick über die Quellen und Publikationen, wie aus einem Guß die

zahlreichen biographischen Skizzen, in die letzten theologischen Tiefen reichend die Durchdringung der Debatten und Dekrete, kritisch genug die Würdigung des Erreichten und ehrlich auch die Angabe der Grenzen und der noch nicht gelösten Aufgaben, so wie etwa die Vorgeschichte der protestantischen Zurückweisung des Konzils als Aufgabe der Forschung angegeben wird. Das Ganze aber ist ein geschlossenes Kunstwerk, nicht zuletzt auch durch die klare Anlage des Werkes. Die Anmerkungen von seltener Gründlichkeit und Dichte erdrücken den Gesamteindruck nicht und den offenen Fragen Sarpis, mit denen auf der ersten Seite begonnen wird, entspricht die vernichtende Kritik der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit dieses ersten Geschichtsschreibers der Kirchenversammlung am Schluß des Buches.

München Hermann Tüchle

Holzapfel, Helmut, *Unter nordischen Fahnen.* Die Militärseelsorge der Jesuiten in den nordischen Ländern im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Herausgegeben vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1955. Gr.-8°, 235 S. – Kart. DM 7,20.

Der Vf. ist den Freunden der nordischen Kirchengeschichte seit vielen Jahren bekannt. In verschiedenen Aufsätzen und Berichten hat er seine Vertrautheit mit dem kirchlichen Leben der nordischen Länder in Vergangenheit und Gegenwart bekundet. Als Pfarrer Dr. Peter Louis, der verdiente Gründer und Präsident des St.-Ansgarius-Werkes (für die katholische Kirche in Nordeuropa) am 16. Oktober 1956 starb, übernahm H. die Schriftleitung des Jahrbuches dieser Vereinigung. Hauptsächlich auf Grund der „annuae litterae" der Jahresberichte der einzelnen Jesuitenniederlassungen an ihre Ordensoberen, zeichnet H. ein anschauliches, sehr detailliertes Bild der kathoilschen Militärseelsorge. Der Zeitraum umfaßt die knapp eineinhalb Jahrhunderte vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Aufhebung des Jesuitenordens. Die Darstellung bleibt aber in der Hauptsache auf das Gebiet dänischer Landeshoheit beschränkt. Die Mission konnte sich nur in einem sehr bescheidenen Rahmen entfalten. Einige Jesuitenpatres, gelegentlich auch andere Ordensleute, versahen von den Städten mit größerer Garnison aus die religiöse Betreuung katholischer Soldaten, manchmal auch katholischer Seeleute. Die Schwierigkeiten waren oft gewaltig. Durch das Söldnerwesen der Zeit, nicht zuletzt durch Verkauf bzw. Ausleihe größerer Truppenteile durch die Landesherren, kamen immer wieder katholische Soldaten, auch Offiziere, in dänische Dienste (aus dem Reich, aus Polen, gelegentlich auch aus Frankreich und Irland). Rückhalt boten den Missionaren meist die Gesandten katholischer Mächte (Kaiser, Frankreich und Spanien) mit ihren Kapellen, oft auch verantwortungsbewußte Offiziere beider Konfessionen. Die Arbeit bietet eine wertvolle Ergänzung zum Hauptwerk des 1946 verstorbenen P. Johannes Metzler S. J., *Die Apostolischen Vikariate des Nordens* (Paderborn 1919). Die stärkere Berücksichtigung der neueren nordischen Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung wäre manchmal wünschenswert gewesen. Einen Missionsversuch der Jesuiten in Dänemark während des Dreißigjährigen Krieges hat kürzlich Einar Molland dargestellt: *Det jesuitiske misjonsforsoek i Danmark 1623–24;* Kirkhistoriske Samlinger 7 (1951) 284–359. An die von H. behandelte Periode schließt sich zeitlich an das hervorragende, ganz aus den Quellen gearbeitete Werk von Arne Palmqvist: *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781.* Band I: Das Apostolische Vikariat 1783–1820. Uppsala 1954.

München Georg Schwaiger

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Altaner, Berthold, *Patrologie.* Leben. Schriften und Lehre der Kirchenväter. Fünfte, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, XXVII und 508 S. – Ln. DM 25,— (Studentenpreis Ln. DM 23,50).

Analecta Sacra Tarraconensia. Vol. XXIX, 2 1956. Barcelona, Balmesiana, 1957. – Preis nicht mitgeteilt.

Audet, Jean-Paul, *La Didachè.* Instructions des Apôtres. (Études bibliques.) Paris, Gabalda & Cie 1958. Gr.-8°, XV und 498 S. – Brosch. 4 200 fr.

Aurelius Augustinus, *Der Nutzen des Fastens.* Übertragen und erläutert von Rudolph Arbesmann OESA. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1958. 8°, XXXVII und 45 S. – Halbln. DM 7,20.

Bammel, Fritz, *Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden.* Eine religionsphänomenologische Studie. München, Federmann, 1957. 8°, 343 S. – Ln. DM 16,80.

Bliekast, Carl, *Christsein, das große Wagnis.* Nachwort von Heinrich Oster. Mainz, Grünewald, 1957. 8°, 124 S. – Ln. DM 6,30.

Briva Mirabent, Antonio, *La Gloria y su relación con la Gracia según les Obras de San Buenaventura.* (Colectanea San Pacìano. Serie teológica, vol. II.) Barcelona, Ed. Casulleras, 1957. 8°, 323 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments.* Teil I: *Gott und Volk.* 5. neubearbeitete Auflage. Stuttgart und Göttingen, Ehrenfried Klotz/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, XI und 362 S. – Ln. DM 17,—.

Fendt, Leonhard, *Einführung in die Liturgiewissenschaft.* Berlin, Töpelmann, 1958. 8°, XII und 287 S. – Ln. DM 24,—.

Figueras, Dom Caesarius M., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani.* (Scripta et Documenta, 9.) Montserrat, Abbatia Montisserati, 1957. Gr.-8°, XXV und 184 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Gelin, Albert, *Die Armen – Sein Volk.* Aus dem Französichen von Jean Keppi. Mainz, Grünewald, 1957. 8°, 149 S. – Ln. DM 8,80.

Jacobs, Odilo, *Edward Poppe.* Ein großer Priester unserer Zeit. Aus dem Flämischen von H. Hopster. [Kaldenkirchen], Steyler Verlagsbuchhandlung, [1957]. 8°, 422 S. – Ln. DM 11,80.

Karrer, Otto, *Pilgers Sehnsucht.* Geistliche Lehren und Sinnsprüche der heiligen Gertrud und Mechtild von Madgeburg. (Sammlung Sigma.) München, Ars sacra, 1958. 10:18 cm, 32 S. – DM 2,50.

Lackmann, Max, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche.* Stuttgart, Schwabenverlag, o. J. 8°, 137 S. – Brosch. DM 3,—.

Lefèvre, Pl. F., *La Liturgie de Prémontré.* Histoire, formulaire, chant et cérémonial. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium. Fasc. 1.) Louvain, Warny, 1957. Gr.-8°, XVIII und 181 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Lelotte, F., SJ, *Die Lösung des Lebensproblems.* Eine Synthese des Katholizismus. Aus dem Französischen von Peter M. Schaad. Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1957. 8°, 419 S. – Ln. DM 13,80.

Lochet, Louis, *Die Sendung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert.* Freiburg, Herder, 1958. 8°, XVII und 336 S. – Ln. DM 14,80.

de Montcheuil, Yves, SJ, *Kirche und Wagnis des Glaubens.* Übersetzt von Alice Künneke. Freiburg, Herder, 1957. 8°, IX und 202 S. – Ln. DM 10,80.

Muschalek, Hubert, *Der Christ und die Schöpfung.* Die Welt der Tiere. Berlin, Morus-Verlag, 1957. Gr.-8°, 384 S. mit 155 Abb. im Text und 15 Bildtafeln. – Ln. DM 19,80.

Obermann, H. A., *Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth century augustinian.* A study of his theology in its historical context. Utrecht, Kemink & Zoon, 1958. Gr.-8°, XI und 246 S. – Kart. hfl. 10,—.

Rahner, Karl, *Ewiges Ja.* Zu einer Profeß. (Sammlung Sigma.) München, Ars sacra, 1958. 10:18 cm, 32 S. – DM 2,50.

Riesenfeld, Harald, *The Gospel Tradition and its Beginnings.* A Study in the Limits of „Formgeschichte". London, Mowbray & Co., 1957. 8°, 30 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Schreyer, Lothar, *Schaubuch zum Katechismus.* Eine Bildverkündigung mit 31 Zeichnungen von Albert Burkart und 38 Bildern aus zwei Jahrtausenden. Freiburg, Herder, 1957. 4°, 160 S. – Ln. DM 22,—.

Scritti in onore di Sua Eccellenza Mons. Giuseppe Battaglia. (Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani.) Faenza. Seminario Vescovile, 1957. Gr.-8°, VIII und 317 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Seewald, (Richard), *Bilderbibel.* Hundert Bilder mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament. Freiburg, Herder, 1957. 4°, 212 S. – Ln. DM 22,—.

Solano, Jesus, SJ, *Textos Eucaristicos Primitivos.* Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introducciones y notas. I: Hasta fines del siglo IV. II: Hasta el fin de la época patristica. Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1952 und 1954. 8°, XL und 754 S.; XIX und 1009 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Spicq, C., OP, *Agapè dans le Nouveau Testament.* Analiyse des textes. (Études bibliques.) Paris, Gabalda & Cie, 1958. Gr-8°, 333 S. – Brosch. 3 200 fr.

Stenzel, Alois, SJ, *Die Taufe.* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. Innsbruck, Rauch, 1958. 8°, 319 S. – Ln. S 124,–.